

شرح العقائد النسفية

للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله تعالى

٧١٢ - ٧٩٣هـ

مع الحاشية



نظم الفرائد على شرح العقائد

للشيخ العلامة محمد حسن السنبهلي رحمه الله

ت ١٣٠٥هـ

طبعة جديدة ملونة

البشرى

جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية (المسجلة)

عزيزي القارئ الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته!

عن أبي سعيد ﷺ قال: قال النبي ﷺ: من لم يشكر الناس لم يشكر الله.(جامع الترمذي)

فنشكرك على اقتنائك كتابنا هذا، الذي بذلنا جهدًا كثيرًا بتوفيق الله ﷻ، كي نخرجه على الصورة الفائقة، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن، مع مراجعة دقيقة للكتاب مرة بعد أخرى.

ومع هذا، فالإنسان محدق بالضعف والعجز مهما بلغ من الدقة، كما قال الله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾. (النساء: ٢٨)

فأخي العزيز، إن ظهر لك خطأ مطبعيٌّ أثناء قراءتك للكتاب أو كانت عندك اقتراحات أو ملاحظات، فدوّنها وأرسلها لنا، وبهذا تكون قد شاركتنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا في السير نحوَ الأفضل.

جزاكم الله تعالى خيرًا

Postal Address: 9/2, sector 17, Korangi Industrial Area, Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

اسم الكتاب : شرح العقائد النسفية

التأليف : للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله تعالى

رقم التسجيل : RO-245-2020 (دائرة الأوقاف، السند، باكستان)

سنة الطباعة : ١٤٤٢ هـ/ ٢٠٢١ م

عليك بملاحظة قائمة الأسعار



جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية (المسجلة)

AL-BUSHRA

Welfare And Educational Trust (Regd.)

9/2, sector 17, Korangi Industrial Area,
Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

021-35121955-6, 0321-2196170

0334-2212230, 0302-2534504, 0314-2676577, 0346-2190910

info@maktaba-tul-bushra.com.pk

www.maktaba-tul-bushra.com.pk www.albushra.org.pk

يطلب من البشرى كراتشي، باكستان. ومن جميع المكتبات المشهورة أيضًا

مقدمة الناشر

الحمد لله الذي رفع راية التوحيد، وأيد أصول الدين بحججه القاهرة وبراهينه القاطعة، وخفض الكفر وخذله بدحض شُبَهِهِ الواهية، والصلاة والسلام الأكملان الأتمان على سيدنا محمد بُعث بملة حنيفية سمحاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن علم أصول الدين وعلم الكلام من أشرف العلوم مرتبةً وأعلاها منزلةً، والفقه فيه أفضل من الفقه في فروع الأحكام، ولذا سموه الفقه الأكبر، وهو معرفة النفس ما يصح لها ويجب عليها من العقائد الدينية بأدلتها التفصيلية، وأن يقتدر الإنسان على تزييف شبهات أهل الباطل بالبراهين والدلائل. وتحصيل هذا العلم بهذا التفصيل من أوجب الواجبات وأهم المهمات على علماء هذه الأمة؛ إذ هو الأصل وما عداه فرع. ومنزلة العلم تقدّر بحاجة الناس إليه، وبما يحصل لصاحبه من الانتفاع به في الدنيا والآخرة، وحاجة العباد إلى علم العقائد فوق كل حاجة، وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها بأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يجب له وما ينزه عنه، فيكون سعيها فيما يقربها إليه، وكلما كانت معرفة العبد بربه صحيحة تامة، كان أكثر تعظيمًا واتباعًا لشرع الله وأحكامه، وأكثر تقديرًا وإيثارًا للدار الآخرة.

ولقد ألف العلماء الأجلاء في علم العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمبدأ والمعاد، مؤلفات شتى، تباينت في طريقة تناولها لهذا الجانب الهام في حياة المسلمين، فمنهم من ألف حسب نهج المتقدمين من غير استمداد من الأدلة العقلية والفلسفة اليونانية، ومنهم من أثبت عقائد الأمة مستمدًا من العلوم العقلية؛ كي لا يلبس الفلاسفة عقيدتنا الصافية على المسلم الغِر، وكلها نافع ومفيد، والحمد لله.

ومن هذه الكتب «شرح العقائد النسفية» للعلامة المتفنن المدقق سعد الدين التفتازاني أعلى الله درجاته وأسكنه في فسيح جناته، وهو من أهم كتب العقائد في سلسلة كتب الدرس النظامي السائد في بلادنا، وكان محط أنظار الفضلاء، فكم من شارح ومحش، ومفصِّل ومختصِر، وناقد له ومدافع عنه.

ومن أشهر هذه الشروح والحواشي في الأوساط العلمية حاشية العلامة محمد حسن السنبهلي رحمه الله

المطبوعة في بلادنا طبعة حجرية قديمة، وقد نفدت، وهي من أنفع الحواشي لحل الكتاب وشرح غوامضه مع فرائد النقول المنتخبة من شروح كتب المحدثين وغيرها من كتب القوم، فوقع العزم على طباعتها في حلة قشيبة وصورة رائعة تروق القراء إن شاء الله تعالى، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد قام بأعباء هذه المهمة لجنة من شباب العلماء والباحثين، تحت إشراف:

الشيخ فضل ربي حفظه الله، خريج الجامعة الفاروقية كراتشي، والمشرف لقسم التصحيح في إدارة البشرى حاليا.

وبذلوا في إخراج هذا السِّفر الجليل قصارى جهدهم، وأسماؤهم كما يلي:

١- الأستاذ أكبر زمان، خريج جامعة دار العلوم كراتشي والمتخصص في الفقه بجامعة دار العلوم ياسين القرآن.

٢- الأستاذ عبد الله بن مسعود، خريج جامعة الإمام أبي حنيفة (مكه مسجد) كراتشي.

٣- الأستاذ فراز شفيع، خريج جامعة العلوم الإسلامية علامة بنوري تاؤن كراتشي.

٤- الأستاذ عبد الواحد، خريج جامعة دار العلوم كراتشي.

٥- الأستاذ عبد الوحيد الكشميري، خريج جامعة الرشيد كراتشي.

٦- الأستاذ أبو أسامة عمران، خريج الجامعة الفاروقية كراتشي.

وقد قام بتنضيد هذا الكتاب وتنسيقه بهذه الصورة الرائعة الأستاذ يوسف قاسم حفظه الله (خريج جامعة الرشيد كراتشي).

وقد شاركنا في ذلك كله بالرأي والإفادة:

١- فضيلة الشيخ يوسف يامين حفظه الله تعالى، المشرف العام لـ«البشرى» والأستاذ بالمدرسة العثمانية كراتشي.

٢- فضيلة الشيخ بلال أحمد كلام حفظه الله تعالى، الأستاذ بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.

٣- فضيلة الشيخ عمر فاروق حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.

٤- فضيلة الشيخ محمد سلمان حسن حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.

منهج عملنا في الكتاب:

وقد بذلنا كل ما يمكن بذله -وربما أكثر- وأسهرنا قلوبنا في إخراج هذا السفر الجليل بهذه الصورة الرائعة، وقد سمت آمالنا إلى أن تنال هذه الطبعة شهادة القبول في ساحة القراء الكرام، ونسأل الله تعالى أن يجعل علمنا وعملنا خالصا لوجهه الكريم، وأن يتقبل منا ومنكم صالح الأعمال ويجعلها لنا ذخرًا.

وقد خطونا الخطوات التالية في سبيل إخراج الكتاب على هذه الصورة:

- اعتمدنا في «شرح العقائد النسفية» وكذا في حاشيته المسمى بـ«نظم الفرائد على شرح العقائد النسفية» على النسخة التي طبعتها المكتبة نولكشور.
- واستفدنا في التصحيح والتأكد من بعض المطبوعات والحواشي الأخرى مثل: مطبوعة ايج ايم سعيد بكراتشي، ومطبوعة المطبع أنوارمحمدي بلكهنو الهند، ونسخة رمضان أفندي وغيرها.
- راعينا قواعد الإملاء وعلامات الترقيم وتقسيم النصوص إلى فقرات مناسبة؛ ليسهل فهمها.
- وانتقينا من نص الكتاب فقرات في بداية كل بحث، وجعلناها عناوين؛ ليسهل فهم العبارة، ويخفَّ على القارئ الانتقالُ من بحث إلى بحث آخرَ.
- وضعنا عناوين المباحث في رؤوس الصفحات.
- والتزمنا أن نذكر رقم الآية واسم سورتها.
- شكَّلنا ما يلتبس أو يشكل على إخواننا الطلبة.
- أشرنا إلى التعليقات التي في حاشية الكتاب بالعلامات الرقمية في المتن.
- اخترنا اللون الأحمر في المتن لـ«العقائد النسفية»؛ تمييزًا بين كلام المصنف والشارح.
- التزمنا بذكر ما بين السطور في محله، إلا إذا اضطررنا فوضعناها في التعليق بين المعقوفين؛ تميزًا بينها وبين الحاشية.
- قمنا بتفقير العبارات إلى فقرات مرتَّبة، تساعد القراء على الفهم، وقمنا بتقسيم مباحثها؛ لتكون أسرع فهمًا وأسهل منالًا.

وختامًا نشكر كل من أعاننا في هذا العمل، ونسأل الله الكريم أن يرزقنا الإخلاص في جهودنا ويتقبلها، ويجعلها لنا في الآخرة ذخرًا يوم لا ينفع مال ولا بنون، إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين.

إدارة البشرى

كراتشي، باكستان

ترجمة الماتن رحمه الله

هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي الثقلين، أبو حفْص النَّسَفي، بفتح النون، نسبة إلى «نَسَف» بفتح النون والسين المهملة، من بلاد ما وراء النهر، كان إماما فاضلا أصوليًّا متكلما محدِّثا مفسِّرا فقيهًا حافظا نحويًّا، أحد الأئمة المشاهير بالحفظ الوافر والقبول التام.

أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليُسْر محمد البزدوي، عن أبي يعقوب يوسف السياري، عن أبي إسحاق الحاكم النوقدي، عن أبي جعفر الهِندواني، عن أبي بكر الأعمش. وأبي بكر الإسكاف، وأبي القاسم الصفّار. والأعمش عن أبي بكر الإسكاف، عن محمد بن سلَمة، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد بن الحسن الشيباني. والصفار عن نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف.

وله تصانيف جليلة في الفقه والتفسير، وأجلّها «التيسير في التفسير»، وله المنظومة، وهو أول كتاب نظّم في الفقه، و«كتاب اليواقيت». وعن السمعاني أنه قال: فقيه عارف بالمذهب والأدَب، صنّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظَم «الجامع الصغير». وقيل: إنه صنّف قريبا من مائة مصنَّف.

وله شيوخ كثيرة، جمع أسماءهم في كتاب سمّاه «تعداد الشيوخ لعمر».

وتفقّه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بـ المجد النسَفي، وقرأ عليه بعض تصانيفه صاحب «الهداية»، وأبو بكر أحمد البَلْخي المعروف بـ الظهير.

ومن تصانيفه أيضًا «طِلْبة الطلَبة» في شرح ألفاظ كتب أصحابنا. وقيل: إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام.

مات النسَفي سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بـ سمرقند، وولادته بـ نسَف سنة إحدى وستين وأربع مائة. كذا قال اللكنوي.

وقال علي القاري في «طبَقاته»: مِن تصانيفه «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلّدًا، و«تاريخ بخارا». وقيل: إنّه كان معلّم الإنس والجن، ولذلك قيل له: مفتي الثقَلين. وقال السمعاني في «أنسابه»: طالعت مجموعاته في الحديث، ورأيت فيها من الغلَط وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئًا كثيرًا. وكان مرزوقا في الجمع والتصنيف. وذكره ابن النجار فأطال، وقال: كان فقيهًا فاضلًا محدِّثًا مفسِّرًا أديبًا متقنًا، قد صنّف كتبًا في التفسير والحديث والشروط إلخ.

قلت: صدور الغلَط والتغيير منه مما لا يعاب به شنيع عيب؛ فهو بشر، فلكل جواد كَبْوة، ولكل سيف نَبْوة. ألا ترى شعبة بن الحجّاج وهو أمير المؤمنين في الحديث، ولعلّك سمعته وما له من شدته ومزيد احتياطه في الحديث، وقد روي عنه الخطأ كثيرا في المتون والأسماء، كـ«مالك بن عرفطة» مقام «خالد بن علقمة» في عدّة أحاديث.

ثم هذا كله هو الظاهر من قول الشارح، وتسميته إياه بـ عمر، لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب» في بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسَفية» الذي شرحه سعد التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بـ البرهان الحنَفي النسَفي، له «مختصر تفسير الرازي»، و«مقدمة في الخلاف»، وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي سنة ٦٨٧هـ، وهو متأخر عن النسَفي صاحب التفسير والفتاوي وغيرهما، توفي سنة ٥٣٧هـ . وغير صاحب «الكنز» و«المدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد. وغير أبي المعين النسَفي ميمون بن محمد، كلهم حنَفيون من «نَسَف» بفتح النون والسين المهملة وبالفاء، مدينة بما وراء النهر.

****

ترجمة الشارح رحمه الله

هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الشيخ سعد الدين التفتازاني، الإمام العلامة، عالم بالنحو والتصريف، والمعاني والبيان، والأصول والمنطق، وغيرها، شافعي المذهب، قاله ابن حجر.

وُلِدَ سنة ثنتي عشْرة وسبع مائة، وأخذ عن القطب والعضد، وتقدّم في الفنون، واشتهر ذكره وطار صِيته، وانتفع الناس بتصانيفه، وله شرح «العضد»، وشرح «التلخيص» المسمى بـ«المطوّل»، و«مختصر المعاني»، وشرح القسم الثالث من «المفتاح»، و«التلويح» على «التنقيح» في أصول الفقه، وشرح «العقائد» و«المقاصد» في الكلام وشرحه، و«سعدية شرح الشمسية» في المنطق، و«الإرشاد» في النحو، و«شرح مراح الأرواح» في التصريف، وحاشية «الكشاف». وكان في لسانه لكنة، وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق. مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبع مائة، كذا ذكره السيوطي رحمه الله في «طبَقات الأدباء والنحاة» (ص:٢٩١).

وذكر في «التاج» أنه أخذ العلم عن العضد وأمثاله من أكابر أهل العلم، وكانت طبقة فائقة في العلوم، فاشتهر ذكره، ورحل إليه الطلَبة من بلادٍ قاصية، وأخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشر سنة، ومن أبياته:

طويت بإحراز العلوم ونيلها ... رداء شبابي، والجنون فنون

وحين تعاطيت الفنون ونيلها ... تبيّن أن الفنون جنون

وكان متفرِّدًا في العلوم في عصره، وسار السائرون بمصنَّفاته إلى سائر البلدان النائية والأمصار القاصية في حياته، وتنافس إليه الناس في التحصيل، واتصل إلى السلطان الشهير بـ تيمور لنگ، وكان عنده بمكانة، وفي مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في أن الانتقام سبب الغضب أم الغضب سبب الانتقام، فكان العلامة قائلا بالأول والثاني بالثاني، وكان الشيخ أبو منصور الكازروني حكَمًا بينهما، فرجّح قول السيد الشريف، فاغتمّ العلامة لأجله غمًّا شديدًا حتى قيل: إنّه كان سببَ موته، ومات رحمه الله تعالى سنة ٧٩٢هـ، كذا ذكره في «التاج». وذكر السيوطي في «طبقات الأدباء والنحاة» سنة وفاته ٧٩١هـ، وذكر في «الأعلام» ٧٩٣هـ، والله أعلم.

ترجمة المحشي رحمه الله

هو الشيخ الفاضل الكبير محمد حسن بن ظهور حسن بن شمس علي الإسرائيلي السنبهلي، كان من كبار العلماء.

ولد ونشأ ببلدة سنبهل، وقرأ المختصرات على أساتذة عصره ومصره، ثم سار إلى رامبور وقرأ الكتب الدرسية على مولانا سديد الدين الدهلوي وعلى غيره من العلماء، ثم ولي التدريس في بعض المدارس العربية.

لقيته بلكهنؤ، فوجدته ذكياً فطناً، حاد الذهن، سريع الملاحظة، ذا حافظة عجيبة وفكرة غريبة، تفرد في قوة التحرير وغزارة الإملاء، وجزالة التعبير، وكلامه عفو الساعة وفيض القريحة، ومسارعة القلم ومسابقة اليد، وكان شديد التعصب على من لا يقلد الأئمة.

طالعت من مصنفاته «شرح مختصر على إيساغوجي»، صنفه في يوم واحد، وشرح بسيط على «ميزان المنطق»، سماه بـ«المنطق الجديد» وهو مشتمل على نتائج تحقيقات كثيرة، و«القول الوسيط في الجعل المؤلف والبسيط»، و«سوانح الزمن على شرح السلم» للمولوي حسن، و«نظم الفرائد على شرح العقائد»، وشرح بالقول على «أصول الشاشي»، وتعليقات مبسوطة على «هداية الفقه»، و«تنسيق النظام لمسند الإمام»، حاشية بسيطة على «مسند الإمام أبي حنيفة» برواية الحصكفي مع مقدمتها المبسوطة، كلها طبعت وشاعت في الهند.

وأما ما لم تطبع فمنها: «صرح الحماية على شرح الوقاية» مع المقدمة، وهي أحسن مؤلفاته، رأيته عند المرحوم عبد العلي المدراسي، وله غير ذلك من المصنفات عدها في مقدمة «صرح الحماية» مائة كتاب، وكتاب ما بين المجمل والمفصل والصغير والكبير.

توفي يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلون من صفر سنة خمس وثلاث مائة وألف. (نزهة الخواطر)

****

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي أسرى بعبده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وأزكى صلاة على كل رسول له يَسْلُكُ مِن بين يديه ومِن خلفه رَصَدًا، لا سيما على أفضلهم الذي ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، علَّمه شديدُ القُوى، ذو مِرَّة فاستوى، وهو بالأُفُقِ الأعلى، ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، وعلى آله وأهل بيته الذين يريد اللهُ ليُذهِب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا، وعلى أصحابه الذين هم الصديقون والشهداء عند ربهم، لهم أجرهم ونورهم، وأولئك لهم الدرجات العُلى، جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وذلك جزاء مَن تزكى.

وبعد، يقول العبد المبلو بالـمِحَن، الممنو بالشجن، المملوء بالحزن، المدعو بمحمد حسن بن محمد ظهور حسن بن محمد شمس علي بن محمد انتظام علي بن محمد واسع بن شيخ محمد بن الشيخ محمد عمر -نائب وزير السلطان أورنگ زيب عالمگير المتشرع من الملوك التيمورية- عفا الله عنهم وغفر لهم، الإسرائيلي نسبا، الكنعاني مَحْتِدًا، السنبهلي مسكنا، الحنفي مذهبا، القادري باعتقاده مشربا، من أحفاد الحِبْر عبد الله بن سلام عاشر عشرة الذي نزل في حقه قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ (الأحقاف: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾﴾ (الرعد: ٤٣): هذه مقدمة حواشينا على «شرح العقائد النسفية»، رتبناها على مبدأ وثلاثة عقود:

المبدأ: فيما يناط به الأخذ في علم الكلام، قد جرت العادة بذكر موضوع العلم وتعريفه وغاية تحصيله ووضعه في مفاتح كتبه.

فموضوعه: ذات البارئ -عز اسمه- وصفاته الحقيقية وأصول الصفات الإضافية والفعلية.

وحدّه: أنه علم بأصول اعتقادية باحثة عن المبدأ وأوصافه مما لا بد منها في تحصيل الإسلام على قانون الملة الشرعية.

وغايته: كمال النفس في النشأة الأولى والأخرى، وطهارتها عن خبائث الغوايات القلبية، ونجاتها عن العذاب الدائم، ووقاية الأعمال القلبية والعلاجية عن الإحباط، وبالجملة: السعادة القُصوى في الدارين.

ثم هذا العلم أصل أصول الإسلام؛ فإنه ما لم يتكامل الاعتقاد الديني الضروري في الـمِلَّة لم يصح حسنات الأعمال، فقد ورد في حق الكَفَرَة: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ﴾ (المائدة: ٥٣)، وقد ورد الآثار بحبوط أعمال أيام الجاهلية، وتمالأت الأخبار في حق أهل البدعة بعدم قبول عَدلهم وصَرفهم، وأمثال ذلك، وأخرجوها في المسانيد والسنن والصحاح وغيرها من طرق.

وكان القدماء يذكرون الرؤوس الثمانية في مطالع الرسائل، نذكرها على الإجمال:

فالأول: الغَرَض، أي بيان غايته التي حملت الواضعَ على إبدائه، وساقه إليه تصورُها؛ لتوجد به، وقد عرفته. وأما السبب الحامل لهم على تدوينه وإذاعته في الخارج فهو تقويم الدين، ووقايته عن غوائل الشياطين، وإحكامُ عُمُد الإسلام بتصحيح العقائد وتنقيتها عن أخلاط الأحلام وأهواء اللِّئام، وإعلاءُ كلمة الله، وإفشاء ما عليه الصدور الأُوَل والسلف؛ ليثبت عليه أقدام الخلَف، فأشبعوا جياع الدين بقوتها، ووضعوا دعائمه أن تزلَّ قدم بعد ثبوتها.

والثاني: المنافع المرتَّبة عليه لوحظت حاملة على الوضع أو ترتبت من غير حمل، بل ولا قصد وتوجه إليها بالذات، وهي كثيرة غير محصاة:

منها: الوقوف على الطرق الموصلة إلى التميز بين الحق والباطل والخطأ والصواب في سائر الأبواب من غير هذا العلم أيضا.

ومنها: المبدئية للفقه وأصوله، كإثبات كون القرآن كتاب الله، وسنة رسوله حجة، ومسائل الإكفار لأقسام أهل الهوى وغيرهم، مما يتوقف عليه صحة الرواية والشهادة وغيرها.

ومنها: تشحيذ الخواطر بالأدلة البرهانية.

ومنها: تطمين القلوب بعد الإيمان بالقواطع الإيقانية، إلى غير ذلك.

والثالث: وجه التسمية، فهو عنوان العلم، فيحوز به المتعلم إجمال ما يفصَّل في العلم، وهذا قد بسطه الشارح بأتم وجه في مبدأ كتابه.

والرابع: تشخيص مخترع العلم، ثم مصنف الكتاب، وترجمتهما وتقدير منزلتهما في العلو؛ ليسكن به فؤاد الطالب، فالثاني سنُورِده في التراجم، وأما الأول فالظاهر أن زارع بذره هو إمامنا الأعظم، نعمان بن ثابت، أبوحنيفة الكوفي؛ فإنه أول مَن دَوَّن الفقه، كما قاله ابن كمال باشا، وتدوين الكلام لم يسبق تدوين الفقه، والمنسوب إليه فيه هو «الفقه الأكبر» وإن جَمَعَه الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي، وشرحه القاري علي الهروي ثم المكي على وثوق أنه كلام الإمام، فهو إمام الكلام عند الأعلام. وتراجم الإمام حافلة مستوفاة في كتب الحنفية وكتب السِّيَر والرجال، وترجمه ابن عبد البر والذهبي وابن حجر وغيرهم في تصانيفهم. وقد صنِّفت في مناقبه كتب كثيرة، ألفها أصحاب المذاهب الأربعة، وترجمناه في مقدمة حواشي «مسنده»، ومقدمة «صرح الحماية على شرح الوقاية». ولا حاجة إلى كشف حاله؛ فإنه أظهر من الشمس على رابعة النهار، وأشهر من أن يخفى على الصغار والكبار، إلا من أعمى الله قلبه وجعله الرجيم كلية.

والخامس: بيان أن الكتاب من أي نوع من أنواع العلم؟ وعِلمه من أي جنس من أجناسه؟

فالكتاب من علم الكلام، والكلام من أصول العلوم الدينية المستعان على مقاصدها من السمع والعقل.

والسادس: بيان مرتبة تعلم العلم ودرس الكتاب، فتعلم نفس العلم بمقاصده مقدم على تعلم كل علم، إلا أن خصوص عوارضه، كتدوينه في العربية وخلطه بمباحث علوم أُخر عقلية أو سمعية، أَخَّره عن بعض علوم آلية هي كمبادئ العلوم السمعية، كفنون الأدب، وعن بعض العلوم العقلية، كفن الاشتقاق والصرف والنحو ومختصرات الميزان والحكمة، نعم أمثال بعض كتبه كـ«شرح المواقف» تدعو إلى سبق كسب مُعْظَم الطبيعيات والإلهيات والعلوم التعليمية وغيرها. وأما هذا الشرح فلا مسيس في فهمه إليها كبير حاجة، ولا يضطر فيه إليها ضرورة ملجئة.

والسابع: التبويب، وهذا المتْن غير مرتب على أبواب ولا فصول؛ لغاية قَصْرها، لكن القدر المجمل في ترتيبه على نَمَط الفهرس أنه متصدٍّ:

١- أولا لوجود العالم،
٢- ثم لطرق العلم،
٣- ثم لحدوث العالم، والإشارة إلى دليله بتوزيعه، وإلى كون الجزء ونفي الهيولى،
٤- ثم بحدوثه لوجود الصانع وتوحيده وصفاته السبع،
٥- ثم لتنزيهه،
٦- ثم لإحاطة علمه وقدرته وقِدَم صفاته، ولنفي كونها عينه مع لزومها له، وتفصيل ما هي أزلية منها،
٧- ثم لشأن كلامه تعالى،
٨- ثم لعموم خلقه وبيان إحداثه ولكون التكوين غيرَ المُكَوَّن،
٩- ثم لإثبات رؤيته سبحانه، وطريقها،

١٠- ثم لبيان خلق الله أفعالَ عباده،

١١- ثم لمسألة الاختيار، ولتحقيق قدرتهم، ونفي التوليد وتخليقهم لأفعالهم،

١٢- ثم لنفي الاخترام، وإثبات الأجل في الموت، ولكونه وجوديا، ولِوَحْدَتِهِ،

١٣- ثم لبحث الرزق،

١٤- ثم لبحث الهداية والضلالة من الله،

١٥- ثم لنفي وجوب الأصلح،

١٦- ثم لبيان عذاب القبر ونعيمه والبعث والوزن والكتاب والسؤال والحوض والصراط والجنة والنار ودوامهما،

١٧- ثم لإيمان الفاسق ولجواز مغفرة المعاصي،

١٨- ثم للإكفار باستحلالها،

١٩- ثم لبيان الشفاعة،

٢٠- ثم لنفي خلود الفَسَقة في النار،

٢١- ثم لتحقيق معنى الإيمان، وعدم تفاوته، وتوحُّده بالإسلام،

٢٢- ثم لمسألة الاستثناء فيه،

٢٣- ثم لبحث السعد والشقوة،

٢٤- ثم لبيان إرسال الرسل وعصمتهم ومعجزاتهم، ونبوة أولهم وآخرهم، ولنفي حصرهم في الإيمان بهم،

٢٥- ثم لأفضلية خاتمهم،

٢٦- ثم للبحث عن الملائكة،

٢٧- ثم للإيمان بكتبه تعالى،

٢٨- ثم للمعراج،

٢٩- ثم لكرامة الأولياء،

٣٠- ثم لإثبات ترتيب الخلفاء الأربعة خلافة وفضلا، ومدة خلافتهم،

٣١- ثم لبيان شروط الخلافة ولبعض أحكامها،

٣٢- ثم لبيان طاعة الأئمة الفجرة،

٣٣- ثم لجواز الصلاة على الفاجر،

٣٤- ثم لحسن الظن بالصحابة،

٣٥- ثم للشهادة بالجنة بالمبشَّرين بها،

٣٦- ثم لجواز المسح على الخفين،

٣٧- ثم لنفي حرمة النبيذ،

٣٨- ثم لتنزيل الولي عن النبي،

٣٩- ثم لنفي سقوط التكليف عن المكلف،

٤٠- ثم لحمل النصوص على ظواهرها ونفي معان باطنية،

٤١- ثم للإكفار برد النص، وباستحلال الذنوب، واليأس والأمن من الله، وبتصديق الكهنة،

٤٢- ثم لعدم شيئية المعدوم،

٤٣- ثم لنفع الأدعية والتصدق للميت،

٤٤- ثم لإجابة الدعوة،

٤٥- ثم لبعض أشراط الساعة،

٤٦- ثم لصلوح الاجتهاد للصواب والخطأ،

٤٧- ثم لمفاضلة الأملاك والبشر.

والثامن: الأنحاء التعليمية: التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان، وفي بسطها طول، فطويناها على غَرِّه، ونعود إليها على البسط إذا جدّدنا مقدمة لهذه الحواشي، أو حواش أخر على الكتاب، إن شاء الله تعالى. والأحسن في المقدمة لكل فن أو كتاب إيراد الحدود، والأصول الموضوعة، والعلوم المتعارفة، مما يناط به فهم مقاصده، وهذا أيضا موكول إلى ذلك ثقة بتوفيق

الرحيم المالك.

العقد الأول

في قسمة العقائد وتنقيحها، وهو معقود على ثلاثة معاقد:

المعقد الأول في توزيعها والإشارة إلى أحكام أصنافها

فاعلم أن العقيدة: هي ما يعتقده الإنسان بقلبه، بحيث يركن ويسكن إليه نفسه، ويرتبط به فؤاده، وينقطع عليه الطلب التردُّدي، سواء كان على وجه الجزم، أو الظن القوي الراكن إليه القلب؛ لسكون ثَوَران مواد من هواجس خلافه، فالموثوق به أكبر الظن من أنحاء مراتبه المتفاوتة على اختلاف أسبابه، فله عرض امتدادي يبتدئ من انقطاع تساوي الطرفين إلى جانب رجحان الموافق بقدر لا يتصور أقل منه، كأنه مبدأ ذلك الامتداد، وينتهي إلى أكبر شيء من تلك المراتب مما يتصل بالجزم، بحيث لو فُرِض أيُّ نحو من الارتقاء كان وجب وصول الجزم لا محالة، فالمعتبر المعدود من الاعتقاد هي المراتب التي هي أقرب إلى طرف الجزم، ويسقط عن ذروة الاعتداد مراتب هي أقرب إلى طرف الشك، فهي في حكم الشك.

وهذا وإن لم ينقحه أرباب الميزان في تنقيح حقيقة التصديق وأنحائه، فهو الصواب المتلقى بالقبول عند أساطين الملة في أبواب الفقه والحديث والكلام، ولذا أُسقِط خبر الفاسق وإن ترجح بحسب عادته الخاصة صدقُه على كذبه.

ثم القدر الملحوظ ههنا من العقائد هي: العقود والقضايا المعتبرة في تكميل الإسلام، سواء كانت على مضاهاة الأجناس أو الفصول المقوّمة له، أو على محاكاة الفصول المقسمة المحصلة له في أنحاء تحصلاته، أو على شاكلة العوارض اللازمة لطبيعته من حيث هي هي بوجودها الإلهي أو لوجوداتها الطبيعية الصنفية المطموح إليها في النظر الشرعي من وجه، في باب خصوص الأنحاء

التحصلية له. وهذه العقائد على نحوين:

النحو الأول: هي العقائد التي لا تناط بأصل الشرع، وهي بنيانه، وهي المعارف الرُّبُوبية التي يكفي في الاهتداء إليها مجرد الفطرة الإنسانية وموهبة العقل التكليفي على خلوصه عن جواذب الغواية وإن تحصلت الكفاية بشرط شيء من التأمل أو النظر الصحيح، وهي واجبة على كل عاقل بلغه الدعوة أو لا، كقُطَّان شواهق جبال، على ما اختاره أبو حنيفة.

وجملتها: اعتقاد وجود الصانع ووجوبه، وكونه مريدا، مختارا، عالما، قادرا، خالقا للعالم، متصفا بالصفات الكمالية، منزها عن سِمات النقص، وعن خصائص الإمكان وخسائس المادية الاستعدادية المتورطة في ورْطة البطلان، وعن التعطيل والتشبيه، وعن الصباحة والملاحة والتشويه.

فقد روى الحاكم الشهيد في «المنتقى» عن الإمام أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه. وعنه أيضا أنه قال: لو لم يبعث الله رسولا لَوَجب على الخلق معرفته بعقولهم. ولعل المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ١٥﴾ (الإسراء: ١٥) هو العذاب المرتب على مخالفة الشرائع.

قال ابن الهمام: وثمرة الخلاف تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة فلم يؤمن حتى مات، فهو مخلَّد في النار عند المعتزلة والماتريدي ومشايخ سمرقند، لا عند الأشاعرة وأئمة بخارا. انتهى والظاهر ما قاله الإمام؛ لأن وجود العقل والبلوغ من دون جري التكليف مما لا يجوزه العقل ولا السمع. ويؤيده قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ٣٦﴾ (القيامة: ٣٦)، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ١١٥﴾ (المؤمنون: ١١٥).

وكذا من تلك الجملة: اعتقاد الحكمة في إرسال الرسل، وأن من شأنه تعالى أن يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء؛ فإن من أعظم الحِكَم والمصالح نصب الهُداة إلى طرق السلام؛ لأنه

مثل النصُب والأمارات والأعلام في اهتداء الطرق، فهم طرق إصلاح العباد في معاشهم ومعادهم؛ لأن العقول متفاوتة في درك الأمور وأخذ المطالب، ومع ذلك تعتري أعلى طبقاتها أيضا غواشٍ ونوازعُ تجرُّها إلى الخطأ والعِوَج، وتعوقها عن السلامة، على أن كثيرا من مباحث المبدأ والمعاد أمور غيب لا يستقل بدركها شيء من العقول.

وكذا من تلك الجملة: اعتقاد جملي يتعلق بأمر المعاد، من غير تعرض لخصوص الروحاني والجسماني. وإنما خصوص الجسمانية مناطه أدلة الشرع، والواجب قبل الاستسلام للشرع مجمل أن للأعمال ثمراتٍ وآثارا تترتب عليها بعد مفارقة البدن. وأما خصوص الجزئيات المفصلة في الملة فمأخذه النصوص الشرعية.

ومن أعظم تلك الجملة التي هي مبنى الاعتقادات الشرعية المرتبطة بالاستسلام الشرعي: عموم اعتقاد حقّية الصحف السماوية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام وحقية الملائكة ونبوة الأنبياء ورسالة الرسل عليهم الصلاة والسلام، وعموم طريق الإيحاء بالرسل المَلَكية إلى البشرية مجملا، وخصوص اعتقاد حقية الأفراد الخاصة فيما تواتر عن المبلغين ثبوته، كالأسماء المستفيضة للكتب والملائكة والرسل والأنبياء مفصلا، فهذا أصل مبنى العقائد الشرعية؛ فإن حقيتها لا سبيل إليها إلا بثبوت حقية نبوة النبي، حتى يعلم كونه مخبرا صادقا على وجه القطع في جميع ما جاء به من المعارف الربانية والأحكام الإلهية. ووجوب هذا الاعتقاد إنما هو على كل من بلغته الدعوة صراحة أو على وجه الاستفاضة، كعامة قُطّان البوادي، ونساء جَهَلة المشركين؛ فإن من بلغه وجب عليه تحقيق حقية ذلك بحسب وسعه؛ تحرزا عن الوقوع في معاطب الضلال.

وثبوت حقية النبوة للنبي بعد بلوغ معجزاته على وجه التواتر وإن كان نظريا استدلاليا في حق كل فاقد للقوة القدسية، لا سيما في حق السُّوقيةِ العامة وكثيرٍ من الملتحقين بآفاق الحيَوانات

العُجم من هياكل الإنسان غيرَ صالحة للنظر والفكر؛ لعدم ترعرعهم من العقل بالملكة إلى العقل بالفعل: فهو أقرب إلى مرتبة البداهة والضرورة الفطرية، من غير مسيس حاجة إلى أنظارٍ غائرة دقيقة، وأفكار ومقدماتٍ طويلة الأذيال عميقةٍ مما يقصر عنه تلك الأذهان القاصرة، على أنه إذا مُنحوا عقلا مدرِكا ونطقا هو مبدأ قوة الاستنتاج أهملوه لزمهم استعماله وترقيته متدرجا، حتى يبلغوا به درجة بلوغ المقاصد العالية، ولا يعذرون باستمرارهم في ظلمات الجهل والعَمَه والعَمَى.

وطريق تحقيق حقيته هو طريق الوصول من تواتر ثبوت صدور المعجزة عنه إلى كونه نبيا حقا مرسلا من الله تعالى، وهذا أظهر طريق على مجرى العادة في إيقان صدق الرسالة، وهو جار مجرى الفطريات. نعم يشترط لتحقق هذا الوجوب وجود بلوغ الدعوة وعلم صدور المعجزة على وجه التواتر.

وذهب الجاحظ عمرو بن بحر وثمامة بن أشرس من رؤوس المعتزلة إلى أن كثيرا من العامة والنساء والبُله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال. وفي «المستصفى»: ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود وغيرهم وذريتهم إن كان معاندا فيما يخالف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر؛ لكونه لم يعرف وجوب النظر، فهو معذور غير آثم، وإنما الآثم المعذَّب: المعاند فقط، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وهؤلاء عجزوا عن درك الحق فلازموا عقائدهم؛ خوفا من الله؛ إذ انسد عليهم طرق المعرفة. وما ذكره ليس بمحال عقلا؛ لو ورد الشرع به، فهو جائز؛ لو ورد التعبد بذلك، لكن الواقع خلافه. انتهى

وأما ثمامة فمن مذهبه: أن المقلدين من أهل الكتاب وعُبَّاد الأصنام لا يدخلون النار، وأنهم

يصيرون ترابا، وأن الأطفال كذلك يصيرون. وكذلك عبيد الله بن الحسن العنبري كان يرى جواز التقليد في العقائد والعقليات، وأن كل مجتهد مصيب في أصول الدين أيضا فيما كان عُرْضَةً للتأويل.

وقال القاضي الباقلاني المالكي: قائل هذا كله كافر وكذا الشاك؛ لأن التوقف لا يصح؛ للإجماع على كفر من لم يكفِّر أحدا من اليهود والنصارى وكلَّ مفارق للإسلام وكلَّ متوقف في كفرهم أو شاكٍّ فيه، وقد كذَّب النصَّ من الله ورسوله بكفرهم. انتهى

قلت: إفحام المخالف بحجة الإجماع بعد تسليمه حجيته مشكل؛ لأن هذا الوجوب سابق على الاستسلام للشرع، وانقياد الشرع متوقف على تسليم ذلك الوجوب، والإجماع حجة سمعية، وكذا النصوص حجج بعد ثبوت ذلك الوجوب، فإثباته بهما يؤول إلى دَوْر ومصادرة، بل النصوص تُتأول فيما يراغمه ويأباه العقل، ولا يتصور، كتكليف ما لا يطاق، فالأشبه ما حققه الغزالي في كتاب «التفرقة» في الأصول، حيث قال: وصِنْفٌ بَلَغَهُم اسم محمد ﷺ ولم يبلغهم مبعثه ولا صفته، بل سمعوا به: أن كذابا يقال له فلان ادعى النبوة، فهؤلاء عندي من الصنف الأول، أي من الذين لم يسمعوا اسمه أصلا؛ فإنهم لم يسمعوا ما يحرك داعية النظر. انتهى

فعلم أن مدار هذا التكليف بلوغ الدعوة صراحة مع بلوغ أدلة النبوة من المعجزة، ولا يعذر بالجهل وعدم الطبع النَّقَّاد الوَقَّاد، لكن الظاهر أن مجرد الاستفاضة من غير بلوغ صريح غير كاف في قيام الحجة عليه، وهي حجة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ (النساء: ١٦٥)، فحجة الله البالغةُ تقوم بعد البلوغ، وإلا فغير من بلغه ظاهره معذور، وكذا من قصر في بهيميته عن فهم الخطاب ومعنى الوجوب والإيجاب، فكأنه ملتحق أُفُقُه بآفاق البهائم ولو تصور بهيكل الإنسان، كإنسان الماء، إلا إذا ترعرع -ولو قليلا- بترقية من العقلاء والألِبَّاء.

وأما مباحث زيادة الصفات واتحادها بالذات، وكونها كلها قديمة أو بعضها حادثة، وكونها حقيقية وإضافية وسلبية، وكون التكوين إضافة، وعينَ المُكوَّنِ أو غيرَه، وكون العلم إجماليا وتفصيليا، وكون الصفات واجبة الوجود أو ممكنة، وإمكان المجردات وامتناعها، وأمثال ذلك من تدقيقات علمية، لا يكلف باعتقاد شيء من ذلك عموم الطبائع الإنسانية من السوافل إلى العوالي، ولم يبحث عنه السلف الصالح من الصحابة ومَن بعدهم، بل الواجب التحرز عن ركض خيل الأسفار وسرج العقول بغاية إمعان الأنظار في حقائق صفات الجبار القهار وفي تحقيق أكناه أوصافه وذاته؛ فإنه منبع بحار الغواية، ضلَّ فيه مَن ضلَّ مِن قبل، وزلَّ فيه أقدام مَن زلَّ؛ فإنه من أصول المزالق ومعادن المزال، مثل مسألة القدر والجبر، ولذا ورد النهي صريحا عن الوقوع في أمثالها، كما روى ابن أبي شيبة في «كتاب العرش» له عن ابن عباس موقوفا: «تفكروا في كل شيء، ولا تتفكروا في الله».

وأخرج أحمد في «مسنده»، ثم الطَّبَراني من طريقه، وأبو نعيم في «الحلية» عن عبد الله بن سلام قال: خرج رسول الله ﷺ على ناس من أصحابه وهم يتفكرون في خلق الله، فقال لهم: «فيم كنتم تفكرون؟» قالوا: نتفكر في خلق الله. قال: «لا تفكروا في الله، وتفكروا في خلق الله» الحديث. وفي سنده شهر بن حوشب مختلف فيه، لكنه حسن الحديث، وعبد الجليل بن عطية وَثَّقه ابن مَعين، وروى عنه ابن مهدي وأبو نعيم، وقال البخاري: ربما يهم، وقال الذهبي: صدوق. انتهى

وروى أبو نعيم في «الحلية» عن ابن عباس مرفوعا: خرج على أصحابه، فقال: «ما جمعكم؟» فقالوا: اجتمعنا نذكر ربنا ونتفكر في عظمته. فقال: «تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله؛ فإنكم لن تقدروا قدره» الحديث. وفي سنده الأحوص بن حكيم، وروى الطبَراني في

«معجمه الأوسط» عن ابن عمر مرفوعا: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله». وفي سنده ضعف، لكن مجموع الضِّعاف أيضا يتقوى بتعدد الطريق.

قلت: ولعله على هذا بناء ما قاله الذهبي في «ميزانه» أنه: قلّ من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأدّاه اجتهادُه إلى القول بما يخالف محض السنة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل؛ لأنه مولَّد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الأنبياء عليهم السلام وبين علم الفلاسفة بذكائه، لا بُدَّ وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كفَّ ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحذْلَقْ ولا عمَّق -فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا- فقد سلك طريق السلف الصالح وسلِم له دينه ويقينه. انتهى

قلت: فيه شَمَّة من التوغل في السذاجة الظاهرية، وإلا فأصل علم الكلام غير مولَّد منه، بل هو رئيس علوم الدين إذا وضع كل شيء في موضعه: العقلي في موضعه، والسمعي في محله، والشرائع الأصلية في منازلها، والفرعية في محالها، ولا يخلط أحدهما بالآخر.

ولا ينبغي للمرء أن يعيش مرزوقا طعم الظاهر، قاصرا عن ذروة إمعان النظر واستعمال العقل، حتى يتعذر عليه تبكيت علماء الشرك والبدعة؛ إذ لا يتصور مناظرة الدهرية والكفرة الملية إلا بمطارحة الأدلة العقلية؛ إذ لم يسلِّموا النبي والكتاب، ولا الكلام مع أهل البدعة بعرض الأخبار والآثار من كتبنا؛ إذ هي غير مسلَّمة لهم، بل بدقائق النظر في نظم الكتاب؛ إذ صراحته في الفروع الخلافية غير ظاهرة، وفيما ظهرت فيه قد يحتاج إلى عدم تطرق التأويل إليه.

ولا ينبغي له أن يحيَى منهمكا في التفلسف، مسترسلا بعقله، مستبدا مستصوبا له في العقائد كلها، حتى يصير يصرف النصوص إلى ما يهواه عقله، كبعض الفلاسفة الإسلامية.

والنحو الثاني: من العقائد هي السمعية الناطق بها أو المشير إليها الكتابُ والسنة، أو تمالأ

عليه السلف الصالح من غير اختلاف. وهذا النحو ينحو في قسمته إلى نحوين: نحو نيط به قوام الإيمان المنجي عن الخلود في النار، أي نفس حقيقيته، شرطا أو شطرا، ونحو هو من لواحقه ومن منوعات الإيمان الكامل الذي جرى عليه جماعة السلف الصالح، وإن لم يكن خلافه مستبيحا قامعا لجذر الإيمان وسِنْخه وأصله. والأول موزع على أربعة أبعاض:

١- جزء متعلق بالإلهيات وبالمبدأ وصفاته.

٢- وجزء متعلق بالمعاد.

٣- وجزء متعلق بالنبوات.

٤- وجزء متعلق بالإمامة مما نطق به النص الكتابي أو تواتر به نصوص الأخبار، مما يعد إنكاره إنكار الضروري من الدين.

فالأول قد يشترك فيه العقائد العقلية والسمعية، مثل كونه تعالى ضروريَّ الوجود، ممتنعَ العدم السابقَ واللاحقَ بالذات، وحيا قيوما، عالما بكل شيء، قادرا على كل ممكن، مريدا، خالقا لكل موجود محدثا له، منزها عن سِمات الإمكان والحدوث والنَّقص والمادية والجسمية؛ لأنه ليس كمثله شيء.

وأما الصفات المتشابهة كالوجه واليد والعين والساق والاستواء على العرش وغير ذلك، فإما مقصورة على إجمالها وتشابهها، معتقَدا بها بما هو مراده تعالى منها غير معلوم معناها، كما هو مذهب السلف، أو مصروفة عن ظواهرها إلى معان أخر، كاليد بمعنى القدرة أو النعمة، والوجه بمعنى الذات، والاستواء بمعنى الاستيلاء، كما هو مختار الخلَف.

وأما ما يؤذن به بعض الآثار والأخبار الصحيحة من الإشارة إلى وجود الجسمية له تعالى، كنزوله إلى السماء الدنيا، وكحديث: «أين الله؟» قالت -أي الجارية-: في السماء، وأمثال ذلك

مما كثر في الأحاديث والآثار ونظم القرآن: فالحال أن عدم جسميته وجسمانيته تعالى كان مركوزا في قلوب الصدر الأول، ويدل عليه أنهم لم يسألوه قط عن كيفيته وكميته، ولا عن لونه وسنه وشبابه أو غير ذلك.

ولو كان اشتبه عليهم شيء من ذلك لما تركوه بالضرورة؛ لأنه أهم الأمور الاعتقادية الأصلية، وهم كانوا يسألونه ﷺ عن أدنى من ذلك من الشرائع الفرعية، وأكثروا سؤال الجزئيات حتى نزل: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: ١٠١)، وسألوه عن الأَهِلَّةِ، وسألوه عن الشهر الحرام قتالٍ فيه، وسألوه عن اليتامى، وسألوه ما ذا ينفقون، وسألوه عن المحيض، وهذا كان أهم مهام العقائد، فقوله وسؤاله الجارية: «أين الله»، وقولها: «في السماء»، وأمثاله جارية مجرى التجوزات الشائعة الذائعة فيما بينهم، كما قال المتنبي:

ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء

ولذا لم يسألها: هل أنت تعرفينه بأنه حسن الصورة جميل الوجه والشكل أو أسود أو أحمر؟ وهل هو عالم من العلماء أو غير عالم؟

ثم القول بتجسم الشيء قول بكونه مغشيا بغواشي المادة وحُجُبها وظلماتها وعدماتها الموسومة بأنحاء القوة والاستعداد، وتنزه عنها واجب في الواجب وفرض في فرض وجوبه.

وأما الأدلة العقلية على براءته عن وَصْمة الجسمية، والسمة النسمية، واستحالتها فيه، لا سيما إحالة خصوص البنية الإنسانية أو الأعضاء الحيوانية: كثيرة.

منها: أن قوام أمثال هذه الأعضاء مؤلف من خصوص المواد كاللحم والعصب والرباط والعظم، والتركيب مؤاخٍ لمسيس الحاجة إلى الأجزاء، وهو محوجٌ إلى الإمكان مستبيحٌ للوجوب.

ومنها: أن الطبيعة الامتدادية بنفس ذاتها مع عزل اللحظ عن عوارضها: صالحة للقسمة والفك والفصل والوصل، فهي صالحة للتجزئة المستلزمة لاحتياجها إلى الأجزاء، وإمكان الاحتياج أيضا قامع لأصل الوجوب، قالع لبنيان الاستغناء المتمحض اللازم للوجوب الذاتي.

ومنها: أن الامتداد بطبيعته مجوِّز لفرض شيء دون شيء، وهو مبنى الأجزاء التحليلية الواقعة بين صرافة القوة ومُحُوضة الفعل، والواجب بالذات يلزمه الفعلية بكمالها من جميع جهاته.

ومنها: أن التناهي غير مقتضٍ لنفس طبيعة الامتداد، وإلا لما احتيج إلى إقامة البرهان عليه، بل إنما يعرضه من أسباب خارجة، فما ظنك بخصوص مرتبة خاصة من التناهي والتحدد؟ فيكون تعين امتداد الواجب وتشخصه ناشئا من سبب خارج، والوجود مساوِق للتعين أو عينه، وعلى التقديرين يرتفع الوجوب رأسا.

ومنها: أن الجسم بإطلاقه -ملحوظا على طبيعته امتدادُه- جامع بين جهتي القوة والفعل، وجهةُ القوة مُحْوِجة إلى المادة القائدة إلى الجهات الظلمانية والعدمية، المتبرئِ عنها ساحة الوجوب.

ومنها: أن الجسم عند أهل الكلام مركب من الجواهر الفردة، فالافتقار إليها لازم لماهيته، والفاقة ممتنعة الإفاقة عن علة الإمكان في هذه السياقة؛ إذ الحاجة في القوام فوق الحاجة في الوجود، مع أن تلك الأجزاء والأفراد إن كانت ممكنة أمكن المؤلف منها، وإن كانت واجبة امتنع التألف الحقيقي؛ لافتقاره، إما إلى الافتقار بين الأجزاء أو إلى ضامٍّ لها وصانعِ التركب والجمع بينها، وكلاهما باطل بين الواجبِ.

على أن الجسم منقسم بالقسمة الأولية إلى المتحرك والساكن، فهو بنفسه صالح لعروض

أحدهما له، فلو كان متحركا لزم عليه التغير، ولو ساكنا صلح للتحرك، مع أنه على نَمَط أهل الكلام لزم الحاجة إلى المكان على كلا التقديرين.

وبالجملة فيه مفاسد استحالات غير معدودة، فلولا اعتبار الاستحالة العقلية في العقائد والأصول الشرعية لم يمكن إثبات الصانع وصفاته، والمعاد، والنبوة؛ لابتنائها على الاستحالة العقلية، فلو كانت لغوا في باب الدين انقلع إثبات الملة رأسا بإزاء الدهرية والمليين من عبدة الأصنام وأهل الكتاب، فلا محالة تكون مراعاةً في الأمور كلها؛ لكونها مبنى أصول الملة.

ثم أقول: لعل السر في وقوع هذه الأمثال في النصوص الكتابية والنبوية والآثار الصحابية، هو: أن المخاطب بالخطابات الشرعية عمومُ أفرادِ العامة على تشتت نُصُب عقولها وأفهامها، وأفرادِ الخاصة على اختلاف ذكاءِ نفوسها وأحلامها، وتفننِ فنون وِجْهتها، ومشاغلَ شاغلةٍ لنُهَى أقواها وحِجَى كِرامها.

فاقتضت أن تراعى فيها هذه الجهات كلها، على سعة عرضها وتناهي امتدادها وعدم تناهي أعدادها، مراعاةً جامعة لأجناس الرعاية بحيث لا يقع التضاد والمصادمة في أنحاء الرعاية، كما وقعت المضادة والاختلاف في أنحاء المرعي.

فالكلام الإلهي معجز من هذه الجهة أيضا، حيث اشتمل على الجمع بين المتفرقات وتأليفِ المختلفات ومراعاةِ أمور كلية وجزئية غير محصاة، بحيث بلغ في هذا النحو من الكمال حدا امتنع أن يبلغه ويناله طوق البشر.

فسيقت نصوص نظمه على ظواهر معانٍ يسهل فهمها ودركها للأذهان القاصرة والأفهام العامة، ولا تتعالى بصورها وعنواناتها في الغموض والاعتياص أن تكلّ دون أخذها مدارك السُوقيَّة والنساء والولدان والأعراب والبُلْه وأمثالهم.

وهذا العرض أيضا ممتد بسيط، له أنحاء مختلفة غير واقفة، وهو عروض العامة؛ إذ مداركها أيضا مختلفة فاحش الاختلاف؛ باختلاف أصل الجِبِلَّة والفطرة، وباختلاف الصفات النفسية، ثم بعوارض تعتري الطبائع في بقائها، إما عوائق على اختلاف كمياتها وكيفياتها جاءت عن ذُرَى الذكاء عاقلةً، أو حوامل شوائق على شتات مقاديرها صارت لجوهر الدراكة صاقلةً.

ثم بأشغال وحِرَف تمكن ارتسام صور ما يتعلق بها واستحكمت هيئتها في لطيفة المدركة، وبعد أخذ ما لا يناسبها بُعدا بالنسبة إلى قربها، فكل طبيعة ودراكة صنفيةٍ على عرضها الصنفي، أو شخصيةٍ على عرض بقاءها الشخصي: تأخذ معاني ومقاصد من مفاهيم نظم هذا الكلام المعجز، على قدر منال فهمها، ولا يصعب عليها ذلك، بل تحسبه سهل المأخذ يسير الاغتراف، وتستلذه حيث تجده ملائما لتقدر دركها أو لجهات أشغالها، أو مرشحا برشائح مناسبة لحرفتها.

وعرض العامة أكثر ما يتعلق بالمنطوق والعبارة أو الإشارات القريبة الهنيئة، لكن سوق هذه المفاهيم الظاهرة والمعاني الباهرة قد انخرط في أنماط المحاورات الجارية السارية ومجاري الاستعمالات الدائرة السائرة، لا ينحرف شيئا عن كمال نصاب البلاغة، غير متجاوز أصلا عن مشارب ومذائق في ممشى المقاولة والتحاور.

فلا يتوقع بعد هذا إجراء كل مفهوم على مواقع ظواهره؛ إذ مبنى الأمر في السياقة هو: الجري على مجاري الذوق الكلامي وأنحاء السليقة الاستشعارية العامة، وذلك يختلف باختلاف أنحاء الدلالة والقصد، متحصلة من المجازات والاستعارات والكنايات.

وكذا سيقت على بواطن معان هي بحر محيط عظيم تنشعب منه منابع بحار واسعة، ومنها تجري أنهار، ومنها جداول عظيمة وصغيرة حتى تنتهي إلى سَواقٍ ضيقة، ولكل من ذلك عرض وسيع يتعذر تفصيله من أمثالنا. وهذه المعاني تؤخذ بعد التعب بالأفكار والأنظار، أو بالتأملات

الأولية على حسب اختلاف الطبيعة في ذكائها، أو اختلاف المعنى في دقته وجلائه.

وهذا العرض ممتد أبسط من الأول تحته أعراض كثيرة، ظاهرها أنها أجناس تحتها أنواع، أو أجناس إلى أن تنتهي إلى الأصناف ثم إلى الأشخاص باعتبار أعراض أعمارها، وهذا العرض عرض الخاصة، ومداركها أفحش اختلافا وأكثر تنوعا وتصنفا من الأولى، وبسط هذا العرض يستدعي مقاما أوسع وأبسط.

وبالجملة، تلك الخطابات تنطبق على كلِّ قدرٍ وكل وِجهةٍ وكل علاقة ونسبة من أقدارِ الدرك العامي والخاصي، وجهاتِ التوجه والتشغل في أنحاء العلم والعمل والملكة، وعلائقَ ونسب من مادية الطبائع وتجردها وتلطفها، فلكل فيه مذائق لذائذ على حسب ما أعطي من الفهم، هو فيها نشيط، وفي كل لمحة ولحظة له في مقاصده بطر ومرح وفرَح بسيط.

ولعمري مراعاة هذه الطبائع والأفهام من صنف خاص من أصناف أنواع أجناس العامة أو الخاصة أيضا في خطابات النظم متعذر من البشر!

وكذلك النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أوتي جوامع الكلم، وكان ذلك سيرة معجزة فيه من فضل الله عز وجل، امتنع على البشر أن يبلغها بارتياض نفسه وكسب علومه وأعماله، فكانت خطاباته كذلك جامعة على وفق كل سليقة من سلائق العامة والخاصة، يأخذ منها كلتاهما ما يليق بها، ويغترف منها على حسب قوتها المدركة.

وهذه الجامعية مختصة به، لكن الصحابة أخذوا منها حظوظا، على حسب اختلاف طول صحبتهم، واختلاف طبائعهم في العموم والخصوص كما مر.

فرعاية هذه الجامعية جاءت سببا لوقوع كثير من طبائع الخاصة مما في قلبه زيغ، في شبهة التجسم وأمثاله.

ومن هذا القبيل مسألة حدوث العالم؛ فإنها مشتركة بين المقاصد السمعية والعقلية لكنَّ للخصوم مجالا واسعا في الكلام على مقدمات أدلتها: سمعية كانت أو عقلية، إذا أريد بحدوثه الحدوثُ الزماني وبتقدم عدمه السابق على وجوده التقدمُ الزماني، لا مجرد تناهي امتداده التدريجي الموجود أو الموهوم في جانب الماضي؛ فإنه متيسر الإثبات بإجراء براهين التناهي.

والخصم يسعه الكلام في صراحة النصوص في ذلك النحو من الحدوث بذلك المعنى، إلا أن يُبنى الأمر على ما تقرر: أن ما ثبت قِدَمه امتنع عدمه، والنصوص منادية على هلاك العالم وعدمه وفنائه. لكن يبقى الكلام: أن المانع للعدم هو القِدَم الزماني أو الذاتي أو الدهري. وهذه المسألة إنما تتعلق بالإلهيات إذا أخذت بحثا عن صفة الإيجاد والخلق، أو بحثا عن شأن المبدأ.

وقد يختص مسائل الأول [وهو الجزء المتعلق بالإلهيات وبالمبدأ وصفاته] بالسمع لا يتطرق إليها العقل في دركها، كمسألة كونه تعالى سميعا بصيرا، موحيا إلى الملك والنبي، متكلما، منزلا للصحف، شارعا للشريعة، مكلفا بعباده، مثيبا ومعذبا لهم على حسب أعمالهم، على تفاصيل المعاد الجسماني مما نطق به الشرع.

وأما مسألة التوحيد، فإن أريد بالتوحيد: توحيده في ذاته ووجوبه بمعنى امتناع شريكه في وجوبه بالذات امتناعا بالذات، أو توحيده في صفاته المختصة به أو في صفاته كلها بمعنى امتناع شريكها في نوعها وحقيقتها ووجوب مخالفة حقائقها لحقائق صفات العباد، فالمسألة مشتركة بين العقل والسمع، وأكبر تعرض لها في المباحث العقلية، وقلما يوجد مخالفها من أهل المِلَل والنحل.

وإن أريد به توحيده في الألوهية، واستحقاق العبادة والتذلل البالغ، والإطاعة والطاعة له بالذات، بمعنى امتناع شريك له في هذا الاستحقاق الذي هو وصف نسبي: فالظاهر أنها على هذا أيضا مشتركة بينهما، لكن أعظم بحث عنها وتَصَدٍّ لها ولفروعها في المباحث السمعية، وهو

مُعْظَم ما بُعث به الرسل وجُعل كأنه قلب أصول الملة وعين الإيمان، والصحف السماوية والكتب الإلهية والأخبار النبوية طافحة بذلك مشحونة به، وعليه حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله».

وأما بحث التوحيد الوجودي والشهودي، فبمعزل بمراحل عما ينظر فيه السمع ويتعرض له الشرع، وإنما هو من لذائذ مشارب الصوفية المتكلمة أو من مطارح معارف المتفلسفة المعلمة، حتى عملت فيه الرسائل، وحملت على متون فروعه الدلائل، والأولى به أن يُدخل في الغرائر، ويجعل من أمثال السرائر، ولا يطارح فيه الكلا مثل مخاصمة الضرائر، ولا يوقع فيه الأحرار والحرائر.

ثم من قسم الأول اعتقاد امتناع حلوله سبحانه في شيء من الممكنات، روحا كان أو [وهو الجزء المتعلق بالإلهيات وبالمبدأ وصفاته] جسدا، على رغم أنوف النصارى وبعض غلاة الروافض، في اعتقادهم بحلوله في المسيح، أو المرتضى، أو الصادق على نبينا وعليهم السلام.

ومنه: الاعتقاد بقضائه وقدره، وأن الخير والشر كلاهما من خلقه ومن تقديره.

ومنه: أنه متصرف في ملكه كيف يشاء، لا مؤثر غيره، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو بكل شيء محيط، وعلى كل شيء قدير، ورقيب وشهيد، ولا يعزُب عنه مثقالُ ذرة في الأرض ولا في السماء، وأنه مستأثر في علمه بالغيوب الخمسة، أكبرها الساعة، لا يجلِّيها لوقتها إلا هو، ولا يُظهِر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول، وعليه ما ورد من إكفار مصدِّق الكاهن وأمثاله.

ومنه: الاعتقاد بأنه لا يُؤمن من مَكْرِه، ولا يُوءَسُ من رَوْحِه.

ومنه: اعتقاد ما شَرع لهم من الدين مجملا ومفصلا فيما عُلم من الدين بالضرورة، كإيجابه الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والإخلاص وإطاعة رسله وأولي الأمر، وأمثالها من حقوقه وحقوق رسله وملائكته وكتبه وحقوق العباد فيما بينهم، وكنهيه عما نهى عنه في كتابه

أو على ألسنة رسله مما تواتر عنهم، وكعدم مغفرته الشرك ومغفرته ما دون ذلك لمن يشاء، وتخليده الكفار في النار وعدم تخليده المؤمنين فيها، وتخليده إياهم في الجنة بدءا أو عودا. وهذا من المفروغ عن تفصيله في الكتاب والسنة، وبعض ما ذكرنا يكون فيه للعقل أيضا مدخل في دركه بالنظر.

والثاني: وهو المتعلق بالمعاد، فمنه: ما تعاضد فيه العقل والسمع، كالأحوال المتعلقة بالمعاد الروحاني.

ومنه: ما يختص بالسمع وهو الأكثر، كالجنة والنار والميزان والحساب والكتاب والموقف، وتفاصيلها مما تظافر عليه الكتاب والسنة المتواترة على وجه الكمال وبسط المقال. وهذا أهم الأمور الشرعية التي يبعث لها الرسل، وهو معظم التبليغ كأنه تمام غايته، حتى قدّم بعد الإيمان بالله على ما وراءه، كما ورد الإيمان باليوم الآخر في القرآن تاليا للإيمان بالله في غير موضع.

والثالث: وهو المتعلق بالنبوة، فبعضه ما يشترك فيه العقل والسمع، مثل كون الأنبياء مبلغين عنه تعالى، صادقين في تبليغهم وفيما يبلغونه عنه، ومثل كونهم أفضل من غيرهم من حيث النبوة والرسالة، وبعضه يختص بالسمع، مثل كون قتلهم واستخفافهم وإهانتهم وإزراء شأنهم كفرا، ومثل كونهم موحى إليهم بتوسط الملك، ورؤيتهم جَبْرَئِيل وغيره من الملائكة.

ومن هذا القبيل: الإيمان بالكتب والصحف، وأنها منزلة بحكمه من السماء على رسله بوسط ملائكته.

ومنه: الإيمان بملائكته، وأنها عِباده مكرمون، لا يسبِقونه بالقول، وهم بأمره يعملون، وأنهم أجسام نورية، لا أرواح مجردة مطلقا عن المادة والجسمية غير صالحة للرؤية والنقل والحرَكة والتكلم وغير ذلك، مما ابتدعه الفلاسفة في شأن عقولهم السافلة المسماة بالمبادئ العالية.

ومنه: اعتقاد أن أخبار هذه الكتب صادقة قطعا، وأحكامها واجبة الامتثال في وقت من الأوقات.

ومنه: اعتقاد أن رسل الملائكة والمقربين منهم أفضل وأعظم منزلة، وأكرم على الله من عوام البشر، إلى غير ذلك من العقائد المبسوطة في الأسفار والمتفرقة في عيون متون الآثار والأخبار، وفي صحف العزيز الجبار.

والرابع: وهو قليل فيما نحن فيه؛ إذ مباحث الإمامة عامتها مما لا يناط به أصل الإيمان، لا مجملا [وهو المتعلق بالإمامة] ولا مفصلا، ولم يفحص عنها في العهد النبوي؛ لتلقين حديث العهد بالإسلام، لا يكون خصوصياتها مما له مدخل في تقوم الإيمان، نعم وقوع أصل الاستخلاف -إذ نطق به القرآن في قوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥) الآية- وكذا صحبة أول الخلفاء -لما أنها منصوصة في قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾ (التوبة: ٤٠) الآية- يكون الاعتقادُ بهما مقوما للإيمان التفصيلي المتعلق بنَصٍّ نُصَّ، وجحدُ أحدهما كفرا على الإطلاق.

والثاني: وهو النحو الذي هو من لواحق أصل الإيمان ومن منوعات الإيمان الكامل ومن [النحو الثاني من العقائد قد قُسّم بنحوين، وقد تمّ نحو منهما، فبدأ بقَسِيْمه الثاني] محصلات قوامه. وتحصيل الصنف بالقيود العرضية موزَّع مقسوم على هذه الأبعاض:

فالجزء المعدود من مباحث المبدأ والمعارف الإلهية، كمسألة الرؤية والكلام النفسي، وقِدَم أمثال التكوين، وإمكان صفاته تعالى أو وجوبها، وكون الرِّضاء غير الإرادة، وإمكان التكليف بما لا يطاق وامتناعه، ومسألة خلق أفعال العباد، ومسألة الجبر والقدر، وغير ذلك.

والجزء المعدود من مباحث النبوة، كمسألة عصمة الأنبياء والملائكة، وأن ولاية النبي أفضل من نبوته أو بالعكس، وأن الأنبياء أفضل من الملائكة العلوية أو بالعكس، وأمثالها مما اختلف فيه الأمة.

والجزء المعدود من مباحث المعاد، كعذاب القبر، وأطفال الكفار، وعدم خلود الفساق في النار، وحمل الميزان والحساب والكتاب والصراط على ظواهرها، وعدم فناء الجنة والنار، وغير ذلك.

والجزء المعدود من مباحث الإمامة كثيرُ أبعاضِه من حقيةِ خلافة الأربعة وتفاضلِهم على ترتيبها في كثرة الثواب ونفع ظاهر الإسلام، وثبوت مثل ذلك بالإجماع أو ما يحذو حذوه، وبإشارات النصوص النبوية، وبسوابقهم الإسلامية، ومِنْ حملِ نزاعِهم أو مشاجرات الصحابة وتقاتلهم على أحسن المحامل مهما أمكن.

المعقد الثاني في الأصول والمباني التي تؤخذ منها العقائد الدينية، وطرق أخذها منها

[العقد الأول معقود على ثلاثة معاقد، فبدأ بالثاني منها]

وهي نحوان: نحو هي عقود تنعقد مما تعتمده مقاصد الكلام وتبنى عليه عقائد الإسلام، أي ما يعتبر شرطا منوطا به إذعانها، أو شطرا متقوما به حقائق القضايا أو أركانها. ونحو هي وسائل يتوسل بها إلى الأخذ بتلك العقائد، كأنها درجات السُّلَّم إلى نيلها، وكلا النحوين من المبادئ التصديقية لتلك المقاصد. وهذه الأصول طويلة الأذيال، كثيرة العدد والمقال، رأينا أن نطويها على غرِّها؛ إذ لا يسعها هذه الصفحات العديدة، لكن نورد أنموذجا من كل من النحوين؛ لئلا يفوت كل المراد من البين.

فمن النحو الأول: أن التواتر مفيد لليقين. ومنه: أن اللاتناهي الكمي محال، سواء كان على وجه الاجتماع أو التعاقب. ومنه: أن النصوص تحمل على ظواهرها في كل ما كان محاطا بدائرة الإمكان، وهذا الحرف ألصق بالنحو الثاني. ومنه: أن العرض لا يبقى زمانين، وهذا مختلف فيه. ومنه: أن العالم ذرات متماسّة غير متجزئة، هلاكها تفرُّق تماسِّها، وهو المعبر عنه بالعهن المنفوش، وكذلك للحرَكَة وأمثالها أبعاض غير متجزئة، وهذا أيضا مختلف فيه. ومنه: أن كل حرَكة يتخللها سكَنات.

وهذه وأمثالها مقدمات لأصول مقاصد الكلام، لكنها قد تمهد، وتوضع مسائل ومقاصد فيه يُبرهن عليها، فهي في الأصل وسائل إلى ما هي مسائل، قد شابها جهة المقصدية؛ لما أقيم عليه دلائل.

ومن النحو الثاني: أن المصمم على طلب العقائد يجب عليه أن يدير طلبه الكامن في قلبه على مركز إصابة الحق القَراح، حتى يلبَّ بِلُبِّه وجهة لُبِّ الصواب الصُّراح سالخا عن نفسه إهابَ الشوائب مما لا تزال تنصبغ به النفس مصابة بأفظع النوائب، متوليا عما قيل أو يقال، متقعرا في أعماق المَيْز بين الصحيح الصادق والمحال. ومنه: تصفية النفس عن الغوائل وتنقيتها عن علل الرذائل في مبدأ الطلب.

ومنه: أنه عليه أن يوازن بميزان عقله المجرد عن غواشي الظلمة البدنية عقائد الأنام وكل قول وكلام موازنةً مسواة المعيار، من غير ترجيح كفَّة عن لوث عادة مظلمة في الاختيار في باب السبر والاختبار. ومنه: أن يجانب شديد المجانبة: أن يقيم المظنون مقام المجزوم أو التقليد مناب العلم، أو بالعكس.

وأما طرق أخذ عقود العقائد من الأصول والقواعد فهي غامضة، نبسطها في مقام البسط إن شاء الله تعالى.

المعقد الثالث: في الطريق الموصل إلى التمييز الفاشي عند العامة والخاصة بين الحق والباطل من بين الأديان والمذاهب

[العقد الأول معقود على ثلاثة معاقد، فبدأ بالثالث منها]

فنمهد قبل بيانه مقدمات:

الأولى: أن وجه الحقية وانفراز الحق عن الباطل، وطلوع شمسه من أفق ظلمات اللَّبْس، يجب أن يكون أصدع بالحق عاما يصل إليه كل عاقل، ولو من الجهلة السُّوقيَّة، غير محوج إلى

اللوامع العلمية الشروقية؛ لما أن وجوب اختياره في باب الدين والمذهب غير منوط عند أحد بكسب العلم وتنوير العقل ونيل الذكاوة ووجوه تصفية الباطن.

والثانية: أن المعرفة والتميز فيه يجب أن لا يكون له موانع يتعذر أو يتعسر إزاحتها وإباحتها، سواء اعتبر في حق الخاصة أو العامة، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق أو ما يضاهيه.

والثالثة: أن يكون ذلك بحيث لولا النوازع المختلفة والغواشي العائقة لانجذب إليه الخالي الذهن السليم الطبع ضرورةً، أو بأدنى تروية، فكأنه فطرت على اختياره الطبائعُ الإنسانية، وعلى تلقِّيه قُواها الدَّرَّاكة بالطبع، ولعله أشير إليه في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، وفي حديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، كما رواه أبوحنيفة، وخرجناه في حواشي «مسنده».

وبعد هذه المقدمات نقول: لا بد لطالب التمييز أن يضع الأديان الفاشية بين يدي عقله، مديرا للحق عليها؛ بأنه لا مخرج له عنها، ناظرا إلى كلها على السواء، مجردا لعقله عن الشوائب، قاطعا للحاظه عن الإلف والعادة والصحبة وعصبية القرب والقرابة والتوارث وحسن الظن ومداخل الأوهام وأسباب قطع الطريق مما سنشير إلى كثير منها، واضعا لكل شيء في محله المناسب له، فاحصا عن أصول كل دين منها، ثم يوازن كل ذلك طالبا لرجحان كِفَّة شيء منها في ميزان دركه على حسب سليقته، فالمرجو بعد ذلك أن يفيض عليه الحق متميزا عن الباطل، مضطرا له إلى اختياره من المفيض الحق سبحانه، راجعا له إلى ما كان مفطورا عليه في أصله من غير لَبْسٍ ولا شبهة وظلمة، فيذهب الليل مفقودا ويشهد النهار موجودا. وسنشرح هذا المعقد في المباحث الآتية.

العقد الثاني

[المقدمة مرتبة على مبدأ وثلاثة عقود، فبدأ بالعقد الثاني]

في وجوه التميز بين الدينِ أو المذهب الحق والأديانِ أو المذاهب الباطلة، وإثبات أن الحق من الدين: هو الإسلام مما اشتمل عليه الملة المحمدية، ومن المذاهب فيه: مذهب أهل السنة والجماعة. وفيه عُقَد ثلاث:

العقدة الأولى في المبادئ الملائمة لهذا التمييز

وهي كثيرة نورد منها طرفا ضروريا.

منها: ما مر من وجوب انجلاء وجه الحق وعدم تنقبه بنقاب ستر، ولو بالنظر إلى طبع الأغبياء وأهل البدو والنساء. والثاني: أنه إذا اعتبر هذا العموم فالطبائع السافلة قاصرة عن نيل اليقين الفلسفي السالخ لجلود الاحتمالات ولو واهية، والقاطع لعرق إمكان الخلاف أصلا؛ فإن هذا يكاد أن لا يناله الخاصة في عامة العقود، إما لإمكان غلط الحس أو التجربة، أو تسلط الوهم، وغير ذلك. فالمعتبر عموما أن يتحقق سكون من الجنان وركون من البال إلى غاية الإذعان، فيكون ما يدار عليه الأمر هو مجرى المادة.

ومنها: أن الآثار المشاهدة من أفعال صادرة من عناية إلهية في باب النظام الكلي للعالم، أو لتربية نوع نوع منه -على ما تعزوه الرِّواقيَّة إلى رب النوع والطلسم، في ذلك النوع- أشد دليل وأسد برهان جليل بعد نحو من الفحص على أنها لا تظهر إلا بثقة وعمدة على حِكَم ومصالح نوعية مراعاةٍ في تدبير أفراد النوع وتحسين أحوالها، وخلافُ الصلاح الكلي في باب التدبير النوعي ممتنع امتناعا يشهد به تلك المشاهدات والتجارب. وهذا القدر من الجزم وقطع عرق الخلاف كافٍ في الاعتقاد القطعي كما مهدنا.

وبَسط فُرش التكليف وبُسُطِه على الأفراد الممنوحة العقول؛ لتمييز الطيب عن الخبيث،

ومعرفة المعلوم عن المجهول، ثم مهاد طرق الهداية والإرشاد بتذكير العهود الأزلية بِمِنحةِ العقل وحِبائه لاستعماله والعبرة بالتجارب العمرية، ثم بتنوير الجادة العظيمة والمشرعة العامة بإجراء عيون التشريع من منابع الوحي الملَكي على روع المنطبع بالطبع الآدمي، ثم طبعه بعد خلو ذرعه على صبغة إلهية يجيء به شمسا لشروق العوائد، ومنبعا لخروق العوائد.

ومنها: أنه بعد التجارب السابغة والمشاهدات العقلية البالغة، وبعد نظر محيط وفحص حاصر: لا يمترى في أنه ينسحب عليها أن التصرفات الكونية والتكوينات النظامية والأفعال السياسية والتدابير النسقية من قبل المبدأ المفيض تدور على مجرى العادة، ومدار ارتباط المسبَّبات بأسبابها، وتجري في هذه النشأة، بل في عامة النشأة الأخرى أيضا، على هياكل السياسات المدنية والنظامات الملكية التي تحوم حولها وتحول حومها قوانين الأقيال والسلاطين، وضوابط الولاة ومجاري الحكام العادلين. وعلى هذا النَّمَط الفاشي إجراء ينابيع إرسالات الرسل وإرشادات السبل، كما سنقرره، غير أن هذه المجاري في العادة الإلهية على نَمَط هو أعلى وأكمل بكثير، ربما لا ينال أكناهَها عقولُ العباد.

ومنها: أن هذا النظام المشاهد، والتصرفات الكونية، والهيكل المخصوص على نمط أتم، مما لا يبلغ كمالاته وجمال نَضده ومنافع خلقه وترتيبه أعالي العقول اللطيفة للأكامل: أدل شاهد وأنطق دليل على أن له صانعا حكيما مدبرا، واجبا في ذاته، يمتنع أن يشذ عنه صفة من صفات الكمال، له عناية بالغة في تدبير مصنوعه، لا سيما الأشرف، وهو الإنسان، بعرض ما هو أقصى في تكميل معاشه ومعاده، وهذا مركوز في الألباب العامة والخاصة، وإن كانت آفاقها ملحقة بآفاق البهائم، والطبائع قاصرة عن درك الدقائق، وعليه ما قال الأعرابي: البَعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فالسماء ذات أبراج، والأرض ذات فِجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير؟!

ومنها: أنه يقترح مما عرفت: أن أمر التكليف وإرشاد السبل من باب الهداية؛ لتكميل أفراد النوع وترقيتهم على حد البلوغ في المعاد والمعاش عموما، وفي الإنسان خصوصا: باختيار أفراده -لا على وجه الجبر- من مقومات تكميل الصنعة والتربية التي هي مقتضى العناية الربانية، وهو منشأ إرسال الرسل والأنبياء.

ومنها: أنه إذا انصدع الحق بكشفِ الظلمة، ورفعِ غياهب الشبهة، وإقامة الآيات لتنوير الأمر على الكمال، ولم يبق إلا غشاوة العصبية والبغضاء المحضة مما يسهل انقشاعها، وجاء الحجة قائمة على الحق، وبلغ مرتبة قوله سبحانه: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة: ١): فذلك مقام مؤاخذة العباد بالتكاليف الملية، وذلك بعد بلوغ الدعوة، ولا يبقى للعباد مفر وحيلة؛ لأن إزاحة تلك الغشاوة أهون عليهم بلا تعذر ولا تعسر. وهذا منشأ الأمر بالجهاد، وقد أشير إليه في قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥)، وذلك لأن المبادئ السابقة قد ارتكزت في العقول بلا نكير، فإذا وجد المبدأ الأخير وهو إبلاغ الدعوة، قامت الحجة لله على عباده.

العقدة الثانية في وجه التمييز بين الحق والباطل

[العقد الثاني موزع على عقد ثلاث، فبدأ بالعقدة الثانية منها]

من الأديان للدهرية ومنكرة الصانع والمشركة وأهل الكتاب

فانزهاق قول منكر الصانع وأمثاله قد عرفته مما مر، بقي المشركة وأهل الكتب السماوية، فما ليس له طريق إلهي في باب الإرشاد لا امتراء لك في بطلانه أيضا بما مر.

وأما التي لها طرق إلهية في باب الهداية فوجه التمييز فيها وجهان:

١- خاصي ٢- وعامي.

فالخاصي: هو أن ينظر إلى أصول الدين وتوزن بميزان العقل، فما ترجحت كِفَّته على غيره من المِلَل في باب إعلاء شأن الواجب وتأكيد أمر وجوبه وإكمال صفاته وأبواب تنزيهاته مما يلائم

منزلة خلقه وصنعه: فهذا معيار الحقية، فيعرف أنه الأحق بالحقية، وهذا المتصف من بين النحل هو الإسلام، كما يشهد به الفحص عن الأصول، لا نبسط الكلام فيه حذرا عن الإسهاب.

والوجه العامي: هو أن يسلم رسالة كل من احتوى دعواه على آيات قاهرة وبينات باهرة، مما هو مناط إثبات النبوة، ولم يشبه شائبةَ الخلاف والمَيْن، واحتمالَ الفرية والغين. وهذا هو القائد إلى ثبوت حقية الملة المحمدية؛ لأن النبوة من آدم إلى محمد عليهما السلام قد وجب القطع بثبوتها بما مر، فتسلمت رسالة الرسل السابقة، وكذا نبوة الخاتم؛ لاستواء الكل في طرق الإثبات، كالأخبار والمعجزة.

وأما دعوى النبوة ممن بعده فباطلة عند المعتقِد بما مر بوجهين:

الأول: ما لاح عليه وعلى حالاته من لوائح الفرية والكذب.

والثاني: ما تواتر عن الخاتم في أخباره وفي الكتب السماوية: أنه خاتم الأنبياء لا نبي بعده. وقد أخرج أحمد والبيهقي والحاكم وصححه عن العرباض بن سارية مرفوعا: «إني عبد الله خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته... عِدة إبراهيم، وبِشارة عيسى ابن مريم...» ونحوه أخبار متواترة.

وإذا طلبت نبذا من البسط فاعلم أن الناس في إيثار الدين والمذهب منجمدة غالبا على تقليد الآباء، أو آخذة من ملقن معلم أو من صحبة طويلة أو غير ذلك، لكن هذه الأسباب بمعزل عن التلبس بمعرفة الحق عن الباطل.

فلو نزل إنسان مثلا من شاهق جبل أو بلغ صبي أو أفاق مجنون، فتنازعه دُعاة كل ملة إلى نفسها، وتجاذبه أرباب الأديان كلهم إلى نِحَلهم، وهو خالي الذهن عن كل نقش ولون. فلولا أن الحق له تميز ظاهر وانحياز باهر عن كل نحو من أنحاء الزُّهوق والبطلان، عند كل من بلغ عقله

أول نصب كماله بالبلوغ والصحة عن الجِنَّةِ والعَتَه، سواء كان قوة الظهور له ناشئة في المادة التي هي موضوع مفهوم الحق من تلقاء نفسها، بأن يكون الجلاء الخاص من آثار تمام استعداده، الذي به تم نصابُ فِعليَّةِ تلك المادة بما هي مادة، وختم به تقويمها. أو ناشئة من فطرة موضوع موضوعه، وهي المدركة الإنسانية؛ فإنها موضوع مصداق الحق الذي هو موضوع مفهومه، بل هي موضوع إدراكه ومعرفته.

وذلك بأن يكون لطيفة العقل حباها الله للإنسان وجبلها على طبع به يتميز بين الحق والباطل -وإن التبسا في أنفسهما- إذا تنور بالعُرْي عن الغواشي المظلمة والمغالط الموهمة والعوارض المُوَرِّطة، وذلك يحصل لمن أمكنه التجرد والتلطف بلطف من الله عليه، وجاز له أن يخلى وطبعَه على شذوذ، بل على امتناع عادي، نال لا محالة أن يتميز بين الحق والباطل تميزا ناشئا من طبعه المجبول عليه لا من شعوره وترويه، وذلك كما تنسج العنكبوتُ بما فطرت عليه من الخلقة صورتَها النوعية، ونفسها الحيوانية هي رب نوعها، وليس لأكامل أرباب حرفة النسج أن ينسجوا ما يدانيه فضلا عما يحاكيه.

ومدار التكليف على وجود أحد الأمرين، وعلى كل تقدير نفس الظهور اضطراري غير مقدور عليه، والمكلف به إنما يكسب مبادئه وأسبابه، كمعرفة أسباب الظهور في الأول، وكالنزع عن الغواشي والعوائق في الثاني، وهذا الكسب قد يصل له إلى قرب من النزع.

ثم اعلم أن نظير عالم التكليف مما يفهمه الكافة ويجزم بوقوعه العامة، أن يفرض سلطان أرسل إلى رعية إقليم تحت ملكه مرشدين هداة، هم ولاة أيضا، وأعطاهم لأمارة إمارتهم ورسالتهم مناشير ومغافر ودروعا وزيا، وغير ذلك من علائم تختص بمن يظهر من قبل السلطان.

ثم أمهل للرعية مدة هي مدة المحنة، وتلك الرسل هُداتُهم إلى مراضِي السلطان، وطاعتِه في قوانينه، والاستسلامِ لأحكامه، وتمكينِ عَظَمَته وهيبته في جذر القلوب، وولاتُهم وحُكَّامهم من قبل الملك مدة تلك المحنة، وهم مبشرون لهم ومنذرون: أن هذه المدة مدة ترويتكم وزراعتكم، حتى يحصل لكم بيدر الرضا وائتمار أحكامه، فتناولون من عطاياه ما شاء لكم، أو بيدر السخط والعصيان، فتصابون بما هيئ لكم من النكال والحبس والعقوبة.

ومرضاة الملك أن يكون تعظيمه وخَشْيته ورعبه أمرا وقع من قلب المرء بمكان، ويرتكز فيه، بل غرز فيه رمحه حتى أثقبه، ورماه سهمه حتى أثخنه. وهذا أول صبغة للفناءِ في الطاعة، والإفناء للبغي إلى الضَّراعة، وريِّق النُّزوع، وقشعة للغشاوة من ظلام الـمُرُودة والبغاوة، فيقعد مهابته على جذر القلب ويحيط بمركزه وحوضه، وتنحى عنه العوارض الطبيعية التي كانت غامرة له في ظلام الأهواء النفسية، ويصير الأمر كما قال المتنبي:

عَذْلُ العواذِلِ حولَ قلب التَّائِهِ وهَوَى الأحِبَّة منه في سَوْدَائِه

ثم تسري آثار هذا الثَّوران من ذلك المنبع إلى جداوله، ومن الأصل إلى فروعه، فتتأثر الجثة من الروح، وينتشر هذا الاصطباغ منه إلى الآلات والجوارح، فيجري أثر الطاعة في القُوى البدنية، ويسري فيها سَرَيانَ الرائحة في الورد، وهذا هو المعبر عنه في الشرع بحسن إسلام المرء، وكأنه أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ (البينة: ٥)، وفي حديث تمثيل المؤمن بالجَمَل الآنِف: «حيثما قِيد انقاد».

ثم تنطبع على ذلك قوى الروح انطباعا متجددا، حتى يصير حركات الطاعة من أخلاقها وكالأمور الطبعية لها، وكذا التنفر عن مزابل الذنوب وغوائل الحُوب يصير طبيعة لها، كأنها مجبولة عليها ثانيا كالأمور العادية، وهو المشار إليه في حديث عائشة: كان خلقه القرآن.

وهذا اصطباغ حسي بدني مترشح على الجوارح من اصطباغ مبدئها، فتتلذذ بكل ما هو من باب العظمة والترفيل والهيبة والإطاعة، وتتألم بوقوع كل ما هو من حيز التمرد أو التحرف عن الامتثال، بل من الخطأ أيضا بالوقوع في المناهي. وذلك كما تلذ الأعين برؤية الوجوه الحِسَان وزهر الربى، والآذان بسمع النغم، والأنف بشم الروائح المعطرة، وكذلك تنفر من رؤية الصور القبيحة الشوهاء، وسمع الأصوات الهائلة، وشم الروائح المنتنة، وكل ذلك أول منزلة للطاعة وتذلل من النفس في باب الإطاعة.

فهذا القلب يعيش خاشعا متصدعا من خشية الله، ويكاد يَشَّقَّقُ فيخرج من حجارته الماء، وتفيض من عينه الدُّموع، أو تنفجر من انصداعه أنهار ذَوَبانه إلى الأحشاء، أو يهبط ويسقط على الأرض مغشيا عليه من خشية الله، فهذه الصبغة أخف ما يكون القلب فيها يعتبر كالحجر في الصلابة وعسر الانغماز من آثار الطوع، وفوق ذلك أنحاء من الصبغة، وكأنه أشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ (البقرة: ١٣٨).

العقدة الثالثة في وجه التميز بين الحق والباطل من بين مذاهب الإسلام

[العقد الثاني موزع على عقد ثلاث، فبدأ بالعقدة الثالثة منها]

والفرق الإسلامية المشتركة في اعتقاد التوحيد، والرسالة المحمدية، وكون القرآن كلام الله أنزل على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم

والجزم بالحقية ههنا أيضا ليس بمعنى امتناع الخلاف امتناعا عقليا بل يكفيه امتناع عادي، والامتناع العقلي كالكبريت الأحمر؛ فإنه إذا رأينا مثلا زيدا قائما، وقام عليه المعاينة حجة قاطعة، فهذا من اليقين الشهودي عند الكل، مع أنه يجوز أن يغلط حِسُّنا في رؤية الأشياء، وأن يرى القاعد قائما، ويجوز أن يكون هناك شخص آخر على صورةِ زيد وشكلِه ولونه ونقوش وجهه، وهذا ممكن ظاهر الإمكان، كما في أشخاص البيضات يتدانى بل يتحاكى تشخصاتها. وكما نقل

في صَلْب مَنْ تَصَوَّرَ على صورة عيسى ابن مريم عليهما السلام.

ثم الجزم أَنْزَلُ مرتبةً من الجزم المأخوذ في باب حقية الإسلام نفسه وأصوله، كالنبوة والتوحيد، فاعلم أن منشأ حقية المذهب لا بد أن يكون جليا، لا مما يتوقف على كمال التبحر العلمي، ولا على ألمعية ولَمَعَان برق الذهن، ولا على وجود سلائق خاصةٍ، واقعةٍ على عرض خاص وامتداد مخصوص من سعة الاختلافات الطبيعية يسمى ذلك السلامة، ولا على تدقيق النظر وإمعان الفكر. فالضروري أن يكون مما يبلغه عموم الخلائق من الإنسان، ويدركه عموم طبائع الرجال والنساء، والأذكياء والسفهاء، والبُله والحمقى، ويصل إليه من أسلم آنفا ولو من الجهلة العامة السُّوقيَّة، وهذا مفروغ عنه فيما مر. فللتميز المنظور إليه ههنا طرق، بعضها عامي وبعضها خاصي.

فالأول -وهو العامي-: مطارحة الكلام وإدارة النظرِ الحقيقي وقصرِهِ على الكلام الرباني المتواتر إلى الأمة برُمَّتها؛ إذ قد تلقته بالقبول وجعلته مدار الإيمان، بخلاف الأحاديث؛ إذ هي مختلفة، ويزعم كل فرقة أحاديث كتبها صحيحة وأحاديث غيرها باطلة، فما يشهد له القرآن فهي المحقة، وما يشهد عليه فهي المبطلة، فهو الحكم العدل.

فنقول: القرآن ناطق في مواضع كثيرة بفضائل المهاجرين والأنصار، وأهل بدر ومبايعي الشجرة، والأزواج وأهل البيت، من غير أن يخص عنهم الصديق والصديقة والفاروق والمرتضى وذا النورين وطلحة والزبير، وبثبوت الصفات، وبأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد من غير جبر عليه بوجوب شيء، وبأنه خالق كل شيء، وبالقضاء والقدر، وبالأمر بالدعاء، وبالميزان والكتاب والحساب والثواب والعذاب، وبأن العبد قادر مختار غير خالق كما في قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧)، وبرؤيته.

وأما تأويل ظواهره إلى الأهواء الزائغة كما اقترفوه من غير ضرورة ملجئة يفهمها الكافة، أو للزوم استحالة قطعية بلا ريبة، فهو كصرف الحقيقة إلى المجاز من غير نُهوض قرينة صارفة؛ فإنه باطل قطعا، وإرادة الحقيقة حينئذ قطعي على مجرى العادة، بمعنى طمأنينة القلب وسكونه وربطه الكامل بالعقد. وبهذا يظهر لك أن أهل السنة ظَفِروا بالحقية، وأما البواقي كالروافض والخوارج والمعتزلة والقدرية والجبرية فقد شاهت الوجوه، وأما حِزْبُنا فأولئك حزب الله، وإنهم لهم المنصورون، وإن جندنا لهم الغالبون.

والثاني أن أصل المطموح إليه في إنفاق سُوق التشريع الإلهي هو حفظ بيضة الإسلام، وتأليف قلوب المسلمين، حتى بذلوا له في عهده مُهَجَهم، وانقطعوا عن أقرب أقاربهم ممن اتصل بهم دماؤهم ولحومهم، وبه منَّ الله عليهم في مواقع، كقوله: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ (الأنفال: ٦٣) وقوله: ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣).

فهذا كان أهمَّ المهام، ولُبَّ المراد والمرام، ومعدودا أجدى من تفاريق العصا، وقد تم وكمل بفضله، فكل الصيد في جوف الفَرَا، فاعتبار شق عصا المسلمين في عهد سيد المرسلين وخلافة نُوَّابه الكاملين -كما اختلقه فرق المبطلين- هدم لأصل أصول الدين وتخريب لقصر النظام، وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام.

والثالث: أن الدين لم يشافهنا به صاحب الشرع، بل متلقًّى منه من جهة نقلة الأخبار وحملة الآثار، وهم الصحابة الأخيار. وقد أشاعه ونشره خلفاؤه الأبرار إلى الأقاليم والديار والمدن والأمصار وأكثر المعمورة بتأييد الواحد القهار، فالوقيعة فيهم قلع لأساطين الدين وقمع لأعمدة الشرع المتين، وهم جماعة مشاهدة التنزيل، وجهابذة وتلامذة السيد الجليل، ومشافهة

الرسول النبيل، فالشرع بعقائده وفروعه متلقى منهم، فالعقائد عقائدهم وهم متفقون عليها، وهي عقائد أهل السنة والجماعة، أي: ما جرى عليه جماعة الصحابة.

ويمكن أن نقرر بأن الذابَّ عن الدين، والمبالغَ في سعي بناء الإسلام؛ لإعلاء كلمةِ الله بالغزو والنصرة والنشر، والممدوحَ في كتاب الله ولو على العموم: لا مِرْيَة أنه من عمد الدين وخيار الإسلام كائنا من كان، ما لم يثبت خلافه ومعارضه معارضة مكافئة في المرتبة لتلك المساعي والإعلاء ومدح كتاب الله في باب التلقي بالقبول، فروايات الآحاد في باب القدح فيهم -لو سلمت عن المعارضات وسلم صحتها سندا- لا تصلح معارضة لذلك، فاليقين لا يزول بالتخمين، فنحن معتصمون بالأصل، وهو الحبل المتين. أو يقال: مناقبهم متواترة، ومثالبهم آحاد متهاترة، فلا تعارضها.

والرابع -وهو الخاصي-: أنه قد تصالح علماء الفرق من الأمة على صحة حديث افتراق الأمة، وكون الناجية من فرقها فرقة واحدة والبواقي نارية، مع دعوى كل فريق: أنه هي الفرقة الناجية، وهذه الدعاوى كلها باطلة غير دعوى أهل السنة؛ لما أنها هي الواقعة في اعتقادها على ما هو عليه، وأصحابُه، كما ورد فيه، وهذه الصفة بأهل السنة مختصة؛ لما أن عقيدتهم: ما جرت عليه الصحابة والسلف الصالح، كما يشهد به ما تظافرت به الآثار المروية عن الصحابة وكما تمالأت به الأخبار النبوية أيضا على التواتر في الفضائل والميزان والصراط وعذاب القبر وفتنة البرزخ والرؤية واختيار العبد وخالقية الله لكل عمل العبد، وغير ذلك.

والخامس -وهو العامي مما يدركه عموم الطبائع، لا سيما العامة-: أن معدن الدين ومركز الإسلام ومنبع الشريعة بحسب الأمكنة: الحرمان الشريفان حِسًّا وعقلا وسمعا، زادهما الله شرفا. وذلك لأن العامة القاصرة الذهن مِمَّن لا يقدر على التمييز بين الحق والباطل على وجه

التدقيق والنظر الغائر: لا تترجح عندها الكفَّة في باب الاعتقاد إلا بطريق جليّ هو هذا الوجه.

فالمذهب والاعتقاد الواقع في تلك الساحة المباركة الذكية ينبغي أن يكون هو الحق الصِّراح؛ فإن إلزام المذهب عام، ولا إلزام بدون بينة عامة فاشية في حق كل من يلزم عليه، ولا رجحان ظاهر -ولو عند كل عامي- إلا هذا الطريق، وإلا لزم الإهمال والإبهام ولا يمكن فيه الإلزام، وهذا كأنه من قطعي قضايا الحكمة الإلهية، أي المؤاخذة بالإلزام، ولا إلزام بلا بينة عامة.

فلزم اهتداء أهل الحرمين، وإن أمكن عقلا غوايتهم وضلالهم في العقائد، كما أن امتناع صدور المعجزة على يد الساحر الكاذب المتنبي واجب لازم، وإن أمكن عقلا صدور الخارق عنه على مقتضى دعواه، وذلك لإلزام هداية الأنام، ولا إمكان له من جانب الهادي المطلق إلا بإحالة هذا الفعل منه سبحانه؛ إقامة لإرسال رسله وإمكان هدايته.

وقد أخرج الشيخان وأحمد وابن ماجه عن أبي هريرة -رفعه-: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جُحْرها»، وأخرج أحمد والستة غير أبي داود وابن ماجه عن جابر -رفعه-: «إنما المدينة كالكِير تَنْفِي خَبَثَها وتَنْصَع طيبها»، وأخرج الطَّبَراني في «أوسطه» عن أبي هريرة -رفعه-: «المدينة قبة الإسلام، ودار الإيمان، وأرض الهجرة، ومبوَّأ الحلال والحرام».

واعلم أن ما به امتياز أهل السنة عمن عداهم من الفرق الإسلامية كأنه الفصل المقوم للمذهب: أصلان كبيران:

الأول: أن بُناة الدين وأعمدته وكل من يعد معظَّما من بين عظماء خيار الإسلام: فهم على علو مناصبهم وعظَمة منزلتهم يُعتقَد فيهم على أنهم كبراء الملة، ما لم يثبت خلاف ذلك ولم يجب القطع بالقوادح فيهم. وهذا الأصل له فروع كثيرة وشُعَب غزيرة. وهذا ما قد أشرنا إليه في تقرير الوجه الثالث.

والثاني: أن ما ثبت من أقوال المخبر الصادق في كتاب الله كان أُوِّل بالأحاديث: يقبل ويسلم على الرأس والعين، ولا يتأول ظواهرهما ومنطوقاتهما إلى معان غير ظاهرة، ما لم يقم دليل قاطع على الامتناع ولم يحكم البداهة بالاستحالة. ولا تُصرف النصوص عما تعطيه من ظواهرها بمجرد الاستبعادات، وهو شاكلة الآراء الزائغة أو المشوبة بالتفلسف، أو بنحو من الاسترسال بالعقل، لكن الدين لُبُّه الانقياد والاستسلام. وهذا أيضا أصل عظيم متشعب عنه أفنان كثيرة.

ثم اعلَمْ أن معتقدنا ومعتقد الجماعة: اعتقاد التوحيد، وصفات الكمال، وأن الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد ﷺ مرسَلون مِن عنده، مبلِّغون لرسالاته، هُداة إلى شرائعه، معصومون عن وَصْمة المعاصي، مبعوثون لهداية العامة والخاصة كلهم، كلامهم محمول على ظاهره ما لم يوجد صارف ملجئ، وأن محمدا صلى الله عليه وعلى آله وسلم أفضلهم وسيدهم وخاتمهم، كما مر.

وقد أخرج البيهقي وأبو نعيم في «الحلية» عن أنس مرفوعا: «أنا أول من تنفلق الأرض عن جُمْجُمَته ولا فخر، وأنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر، ومعي لواء الحمد يوم القيامة». (الحديث)، وأخرج البيهقي والدارِمي وابن أبي حاتم عن ابن عباس: «إن الله فضل محمدا ﷺ على أهل السماء، وعلى الأنبياء كلهم». (الحديث)، وفيه بيانه من اجتهاد ابن عباس، وأن خلفاءه الأربعة راشدون مَهدِيُّون، سننهم كسنن نبوية يُعَضُّ عليها بالنواجذ، وقد ورد في الشيخين أنهما وزيراه، وفي ذي النورين أنه رفيقه، وأخرج ابن قانع والطبري عن أبي الحمراء مرفوعا: «لما أسري بي إلى السماء إذا على العرش مكتوب :لا إله إلا الله محمد رسول الله، أيدته بعليٍّ » انتهى. قالوا: لما لَهُ من الصحبة القديمة والآثار العظيمة في غزَواته. ولا يلزم من هذا تفضيله على غيره

من الخلفاء كأبي بكر وعمر، ولا أن تأييده له أعظم. ولعل لتخصيصه وجها لا يقف عليه إلا الأنفس القدسية. وهذه هي الشاكلة السنية والسنة النضيحة السنية.

العقد الثالث

[المقدمة مرتبة على مبدأ وثلاثة عقود، فبدأ بالعقد الثالث منها]

في المداخل الشيطانية وأسباب الزيغ في باب العقائد، فاعلمْ أن منشأ التورطِ في الغلط الاعتقادي وغيره، وقطاعِ طريق الحق، ومداخل الشيطان في إصابة العقائد الواقعية: أمور كثيرة:

منها: الإلف والعادات.

ومنها: رقة القلب.

ومنها: الأمور الجِبِلِّيَّة أو المزاجية.

ومنها: فشو الأمر وشيوعه في العامة، حتى تمكن في القلوب وصار كأنه مشاهد واقع، كخبر الغدير بين الشيعة.

ومنها: تأثيرات الصحبة القبيحة.

ومنها: توارث الأمر كابرا عن كابر، سواء كان من طريق الآباء والأجداد، أو من طريق الشيوخ في الإرادة والبيعة، أو المشايخ، أو الأساتذة في التعاليم، أو من طريق الكبراء الآخرين، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ٢٣﴾ (الزخرف: ٢٣)، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ١٧٠﴾ (البقرة: ١٧٠)، وبقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ٦٧﴾ (الأحزاب: ٦٧).

ومنها: ثَوَران مادة الحب وشدة الولاء، كما وقع لأرباب موالاة أهل البيت من جهة غلوهم، حتى فضَّلوا في شدة ولائهم المرتضى على الثلاثة من كل وجه من وجوه الكرامة، مع أن

من الخلفاء كأبي بكر وعمر، ولا أن تأييده له أعظم. ولعل لتخصيصه وجها لا يقف عليه إلا الأنفس القدسية. وهذه هي الشاكلة السنية والسنة النضيحة السنية.

العقد الثالث

[المقدمة مرتبة على مبدأ وثلاثة عقود، فبدأ بالعقد الثالث منها]

في المداخل الشيطانية وأسباب الزيغ في باب العقائد، فاعلمْ أن منشأ التورطِ في الغلط الاعتقادي وغيره، وقطاعِ طريق الحق، ومداخل الشيطان في إصابة العقائد الواقعية: أمور كثيرة:

منها: الإلف والعادات.

ومنها: رقة القلب.

ومنها: الأمور الجِبِلِّيَّة أو المزاجية.

ومنها: فشو الأمر وشيوعه في العامة، حتى تمكن في القلوب وصار كأنه مشاهد واقع، كخبر الغدير بين الشيعة.

ومنها: تأثيرات الصحبة القبيحة.

ومنها: توارث الأمر كابرا عن كابر، سواء كان من طريق الآباء والأجداد، أو من طريق الشيوخ في الإرادة والبيعة، أو المشايخ، أو الأساتذة في التعاليم، أو من طريق الكبراء الآخرين، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣)، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، وبقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ (الأحزاب: ٦٧).

ومنها: ثَوَران مادة الحب وشدة الولاء، كما وقع لأرباب موالاة أهل البيت من جهة غلوهم، حتى فضّلوا في شدة ولائهم المرتضى على الثلاثة من كل وجه من وجوه الكرامة، مع أن

قضية الولاء ليست في الواقع هو التفضيل، وإنما هو الزلة بالغلو من جهة الطبع لا العقل. ومن نتائج هذه الشدة: غلو البغضاء والحِقْد في حق الأعداء، كما وقع في فَرْط حب شهيد كربلاء إكفارُ قتلته، وإخراجُهم عن محيط دائرة الإسلام، مع ما حَقَّق القاري ومَن فوقه ومَن تحته أن قتل غير النبي ليس بكفر إلا بالاستحلال. ومن ههنا يقال: قضايا الطبع أمور وقضايا العقل أمور أخر.

ومِن هذا معتقد العامة أن هذا الجيش وأميرهم بل يزيد أيضا: أخس وأغوى وأسفل في النار مِن إبليس وفرعون ونمرود وشداد. ومِن شعب هذا الغلو ما بلغ، حتى قيل في حب علي رضي الله عنه ما قيل في حق محاربيه؛ لاستهجان مجرد خلافه في استغراق ولائه.

ومنها: العمل بمشهور الأفواه، وإن لم يكن له أصل مستند يعوَّل عليه، وفروعه لا تستقصى في الضبط، فمنها: ما تداولوه على الأفواه من غير ثبوت، وكأنهم زعموه متلقى بالقبول كما قالوا: يزيد قاتل الحسين، فلعنوه أقبح لعنة، مع أن أهل السِّيَر هادموه عن أصله، ولم يثبتوا أمره به، بل ولا إجازته ولا رضاه به، فضلا عن إرسال الجيش إليه.

ومنها: ما اطمأنت إليه قلوب العامة بل نفوس كثير من الخاصة من الأحاديث المشهورة على الألسنة، مما لا أصل له، ولا أَزِمَّة ولا خُطُم، أو الضعيفة، ثم حسبوها كالعيان، واستوجبوا العمل بها كالعمل بالأركان.

ويقرب من هذا الخبر كثير من الأخبار والآثار المشحونة في كتب الفقه والسلوك والتصوف، فمنها: ما قضى عليه أرباب النقد بأنه موضوع، ومنها: ما صرحوا بأنه واهٍ أو لا أصلَ له، وهكذا أخبار كثيرة من أهل التاريخ والتفسير، ونظائر هذا الأصل غير محصاة.

ومنها: إعطاء الأكثري حكمَ الكلي مع وجود المانع القوي، كما ارتكز في الأوهام العامية:

أن المقاتَلة لا تقع إلا بالبغض والعصبية الغالية المفرطة والعداوة من غير عزم الحق، إما من الطرفين، أو من طرف. وفرَّعوا عليه حال محاربة صِفين، مثلا: إن الحق بيد المرتضى وهو قاصد إحقاق الحق، والطرف الآخر كان غريقا في بحر الأَحَن والبغض من غير طلب الصواب، ثم تفوهوا ما تفوهوا في حق أكابر الصحابة كالأمير والوزير، ولم يدروا أن ما زعموه أكثري لا كلي، فجعلوا الأكثري لوقوع شيء لازما له، فوقعوا فيما وقعوا من الغلط.

وهذه المغالط منسوجة على مسلك فحول أهل السنة. وهذا كأنه فِهْرس هذا العقد، وللمدخل عرض عريض، ولها أنحاء أخر أيضا، وللمذكورات أيضا تفاصيل لا يسعها المقام.

وعندي: أن فرط الغواية بالإفراط والتفريط، والغلو بالتوغل في مقعر التوريط والتجافي عن معارج التوسيط هو اشتطاط اللَّدَد، ولزوم حماية مذهب الأسرة والعدد، وهَيَجان مواد المخالفات، ومثار نقع المناظرات والمكابرات والمطارحات والمماراة والمباراة في خلافيات المذهب تحريرا وتقريرا. وقد صادفنا التجارب فيما سبق مساعدةً لذلك، وشاهدنا في أعصارنا أمثال إيراثات النزاعات لهذه الفواحش فيما هنالك، ومَن استقرى وجده في الأكثر حقا وصوابا، ونظائر هذا في الخلافيات الدنيوية مشهودة، والشحناء الروعية الدينية أشد لهبا وشعلة من البغضاء الدنيوية.

والأصل فيه تهيج مادة التعصب، وقد ورد من حديث عطية بن قيس -رفعه-: «أيما عبد جاءته موعظة من الله في دينه فإنها نعمة من الله سبقت إليه، فإن قبلها شكر، وإلا كانت حجة من الله عليه؛ ليزداد بها إثما ويزداد الله عليه بها سخطا»، أخرجه ابن عساكر، ومن حديث أنس -رفعه- في حديث: «وثلاث مهلكات: هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه»، أخرجه أبو الشيخ في «التوبيخ» والطبراني في «أوسطه»، ونحوه من حديث ابن عمر كما في «أوسطه».

ومن حديث جابر: «الجمال صواب القول بالحق والكمال حسن الفعال بالصدق»، أخرجه الحكيم، ومن حديث أنس: «خذ الأمر بالتدبير، فإن رأيت في عاقبته خيرا فامضِ، وإن خفت غيًّا فأمسك»، أخرجه عبد الرزاق في «جامعه» وابن عدي في «كامله» والبيهقي في «شعبه»، ومن حديث معاوية -رفعه-: «نهى عن الأغلوطات»، أخرجه أحمد وأبو داود، ومن حديث أنس: «ويل لأمتي من علماء السوء»، أخرجه الحاكم في «تاريخه». وفيه أخبار كثيرة على اختلاف أنحاء بيانها.

ثم اعلمْ أن من أعظم قواطع الطريق ومكايد الشيطان وإمكان مداخله: باب الإحسان والإساءة من قِبَل العباد، فقد يقع المسكين في مواقع التورط من جهةِ فقره بصروف الدهر، وحاجتِه إلى المترفين الجالبين له إلى مسالكهم، أو من إحسان الكفرة إليه، أو إساءة المسلمين إليه بالاستصغار والزجر والتونيب وغيرها، وقد ورد من حديث ابن مسعود مرفوعا: «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها»، أخرجه ابن عدي في «كامله» وأبو نعيم في «الحلية»، وصحح البيهقي في «شعبه» وقفه.

ومنها: إكثار الكلام، وإطالة النظر في الدقائق المزلقة الأقدام والأسرار الإلهية المتعالية عن مدارك أوساط الأنام، كما استطالت الألسنة العامة والخاصة بالكلام في الجبر والقدر، وهي المهلكة العظيمة للخاصة فضلا عن العامة، وقد أخرج الخطيب في «تاريخه» عن ابن عمر -رفعه-: «عزمت على أمتي أن لا يتكلموا في القدر»، وابن عدي عن أبي هريرة به، وزاد: «ولا يتكلم في القدر إلا شرارُ أمتي في آخر الزمان».

وكذا الخوض في ذات الله؛ فإن ثمرته الزيغ في الأكثر، وقد أخرج أبو الشيخ في «العظمة» عن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله»، الحديث، وعن أبي ذر

-رفعه-: «تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله فتهلكوا»، وعن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في الخلق، ولا تتفكروا في الخالق؛ فإنكم لا تقدرون قدره»، وأبو الشيخ فيها والطبراني في «الأوسط» وابن عدي في «الكامل» والبيهقي في «الشُّعَب» عن ابن عمر -رفعه-: «تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في الله»، وأبو نعيم في «الحلية» عن ابن عباس -رفعه-: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله».

ومنها: مداخلة الوهم العامي؛ فإنها مهلكة كبيرة أيضا غالبا، كما يتوهم أن وراء كل مكان مكانا، وقبل كل زمان زمانا، وأن لكل شيء علة ومبدأ، وأنه لا يتصور وجود شيء بدون مبدأ الذي يصدر منه، كما أخرج الطبَراني في «الكبير» عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول: من خلق السماء؟ فيقول: الله، فيقول: من خلق الأرض؟ فيقول: الله، فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليقل: آمنت بالله ورسوله»، وأصله في الصحيحين، وأخرج ابن أبي الدنيا في «مكايد الشيطان» عن عائشة مرفوعا نحوه. فهذا نَبْذ قليل من مداخل الشيطان في أبواب العقائد، وبيان أسباب قطع الطريق على قوافل مارة عن الوصول إلى مقاصدها.

الخاتمة

هذا، وإذا بلغ الكلام الختام أسأل الله تعالى أن يجعل المعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والحب أساسي، والشوق مركبي، وذكر الله أنيسي، والثقة كنزي، والحزن رفيقي، والعلم سِلاحي، والصبر ردائي، والرضاء غنيمتي، والفقر فخري، والزهد حِرفتي، واليقين قوتي، والصدق شفيعي، والطاعة حسبي، والجهاد خلقي وقرة عيني، والسكينة لباسي، والبر شعاري، والحكمة معقولتي، والوفاء طبيعتي، والمعروف جِبِلَّتي، والعدل سيرتي، والهدى إمامي، والإسلام ملتي.

وأنا العبد الضعيف، الآمل لرحمة ربه، المضطر إليه في كل حال، يدعوه لكشف السوء وهو

قائل: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ (النمل: ٦٢)، والعبد عاجز وخلق الإنسان ضعيفا، فلا يسعه أن ينْصَب، ولا يحسن له أن يضحك، فقد روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا﴾ (الكهف: ٨٢)، قال: لوح ذهب فيه مكتوب: عجبا لمن أيقن بالقدر كيف ينصب؟! عجبا لمن أيقن بالنار كيف يضحك؟! عجبا لـمَن يرى الدنيا وتقلبها بأهلها كيف يطمئن إليها؟! أنا الله لا إله إلا أنا، محمد عبدي ورسولي، أخرجه الخطيب من طريق مالك والبزار في «مسنده»، والبيهقي في «شعبه» عن عمر وعلي موقوفا، وورد مرفوعا عن أبي ذر.

نظم

أيا من طبعه جل بوصف الاصطفا حل
وأوصاف الردى خل لِـ ما قل وما دل
ومن يختار إنصافا يراه الفردَ إن صافى
ويستعليه إن صاف ويستحليه إن وَلِي
حواشٍ لي على شرح لسعد الدين عن برح
خلت في التَّرح عن طرح حلت من برء ما عل
بدائع مقصد فيها فيا أسفى لنا فيها
ترى نفس مُنى فيها بما خلَّى وما علَّى
لطائف كلها تُعنى قطائف نخلها تُجبى
عجائب صنعها تُزْني بما دق وما جل
عقائدها مدلَّلة قواعدها معلَّلة
معاقدها محلَّلة ومعناها قد انحل
فمن بالخوض وافاها وبالإنصاف كافاها
وما بالظلم نافاها فما عل وما اعتل

فقلب الفسق مضطرِم ودمع الرفض منسجِم
وقصر الكفر منهدم لسان الأغويا كَلّ

* * * * *

اعلموا أنما الحياة الدنيا مَماة وأنما المماةُ عبرة لأهل الحياة، أين مَن صنَّف الكتاب؟! وأين من درَّس الطلاب؟! فيا أيها النُّظَّار انظروا فيها بالتنبُّه والاعتبار. فمصنفُ هذه المقدمة ومحشي هذا الكتاب بعد تسويدهما عاش أيامًا معدودةَ الميعاد، ورحل مِن هنا إلى وطنه سَنْبُل مراد آباد، فهناك سافر بحُمَّى الدِّقة بغتةً إلى دار السلام، في إرخ ثلاث عشرة صفر من شهور سنة خمس وثلاثة عشر مائة من هجرة خير الأنام عليه الصلاة والسلام وعلى روحه رَوْحٌ وريحانٌ إلى يوم القيام. وكان نِبْراس العلماء الفحول، وتجاوز تصانيفه مائة من المعقول والمنقول. وأنا الأسِيُّ الآسي محمد عبد العلي المدراسي بكيتُ وأسيتُ بوفاته وأرخت تأريخ مماته

إن الدنيا فيها الـمَيْن حَيْنٌ عَيْنٌ غَيْنٌ شَيْن
وجودُها بين العَدَمَيْن دُنُوُّها بَوْنُ القَدَمين
ألا أَمَا إن الدنيا كانت مزرعَةَ الأخرى
فازرَعْ مِن حُسن التقوى واحصُد من تَقْوى الحسنى
حياتُنا عَجَلًا ذهبت مماتُنا أَجَلًا جاءت
فالدنيا بالموت دنت إِذِ القيامة قد قامت
مولانا مَلِكُ العُلَما إمامُنا تاجُ الكُمَلا
فَجئًا أَوْهِ من الدنيا رحل إلى دار العقبى
وهو محمد حسن آه يا مولانا واويلاه
فارَقنَا إنا لله وُحْدانا فيها أسفاه
جاء به من هنا أَجَل مات بموطنه سَنبَلْ

ربُّ العالَمَ عز وجل   عليه رحمتَه أنزل

ربُّه حينئذ ناداه   اذكر يا عبدي الأوّاهْ

لا إله إلا الله   أحمدُ كان رسولَ الله

وهو المِنطِيقُ الأَبْجل   مَنْطِقُه ما قلَّ ودل

حلَّال ما لا يَنْحلْ   كشّاف فيما يُشكلْ

ألَّف نُسَخًا في المعقول   صنَّف زُبُرًا في المنقول

أَقْصرُها ما كان يَطول   أطْوَلها لم يُقْصِ الطول

نَثْرًا نظمًا هَمْداني   مَتْنًا شرحًا دَوّاني

فرعًا أصلا جرجاني   عقلا نقلا شيباني

ذاك العريفُ العَلّام   كان وحيدًا في الأعْلام

أَخَصُّهم في العرف العام   أعمُّ منه الفيضُ التام

روحه راحَتْ إلى العُلى   دخلَتْ جناتِ المأوى

من تحت العرش الأعلى   إن شاء الله تعالى

فله روض رضوانُ   راح رَوح ريحانُ

دَرٌّ دُرٌّ أَرْدانُ   طابٌ طِيْبٌ غِلمانُ

مماته لم تَرْحَنه   حياته لم تعلنه

سَبِّح يا هو يا مَنْ هو   قد رضي الله عنه
١٣٠٥هـ

هذا إرْخ المَرْضِيّات   مَرضِيٌّ في التاريخات

ربه الأعلى في الجنات   بوّأه أعلى الدرجات

أعطى الرحمةَ والغفران   أحسَنه كُلَّ الإحسان

قال بإرخه للرحمن   أدخله الخلد الرضوان
١٣٠٥هـ

ربِّ له هاتِ الجنه   وارْحَمْ مَنْ يأتي الجنه

فهو لنعمات الجنه   دخل مقامات الجنه
١٣٠٥هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله[1] المُتَوحِّد[2] بجلال ذاته، وكمال صفاته، ....

يگانه

حقيقته التي هي وجوده وعين شخصه

(١) قوله: الحمد لله إلخ: افتتح الكتاب بالحمدلة بعد البسملة؛ تأسيا بالكتاب العزيز، أي بترتيبه، وبحديث «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع»، رواه ابن ماجه من حديث الأوزاعي عن قرة بن عبد الرحمن عن الزهري، عن أبي سلمة عن أبي هريرة رفعه، وأخرجه أبو عوانة في «صحيحه»، وابن حبان أيضا في «صحيحه»، والحاكم في «مستدركه». ولفظ أبي داود والنسائي: «كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم». وقال ابن الصلاح: إنه حسن، دون الصحيح وفوق الضعيف، واحتج بأن رجاله رجال الصحيحين سوى قرة؛ فإنه لم يخرج له سوى مسلم في الشواهد مقرونا بغيره، وليس لها حكم الأصول.

وقد قال الأوزاعي: ما أحد أعلم بالزهري منه، وقال يزيد بن السمط: أعلم الناس بالزهري قرة. قلت: قال ابن حجر: صدوق له مناكير، وقال الذهبي: قال الجوزجاني: سمعت أحمد يقول: منكر الحديث جدا، وقال يحيى: ضعيف الحديث، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي.

لكن نقل عن ابن عدي: روى الأوزاعيُّ عن قرة بضعة عشر حديثا، وأرجو أنه لا بأس به. والجواب: أنه قد تابعه عليه سعيد، وقد قال الدارقطني: إن محمد بن كثير رواه عن الأوزاعي عن الزهري، لم يذكر قرة، وكذلك حدَّث به خارجة بن مصعب ومبشر بن إسماعيل عن الأوزاعي عن الزهري، ولم يذكرا قرة، فعلم أن الأوزاعي سمعه من الزهري بلا واسطة أيضا، ورواه محمد بن الوليد الزبيدي عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه، رفعه. هكذا قاله التاج السبكي في «الطبقات» مع زيادة عليه، فعلم أنه صحيح كما قاله البدر العيني. ولو سلّم شيء من الضعف فلا ينزل عن درجة الحسن بتعدد الطرق.

(٢) قوله: المتوحد إلخ: «المتوحد» صفة جارية على الله، أي المنفرد ذو الوحدانية، كما في «القاموس». «بجلال ذاته» الباء صلة لـ«التوحد»، أي صفة جلال الذات غير مشتركة بينه وبين غيره؛ إذ حقيقة جلاله مختصة به، لا يتجاوزه إلى غيره؛ إذ التحقيق: أن اشتراك صفة بين الواجب والممكن ليس إلا بضرب من الاشتراك اللفظي، وإلا فحقيقة كل منهما مباينة لحقيقة أخرى. غاية الأمر أن يلتزم اشتراك المفهوم التعبيري، كاشتراك العلم المصدري المعبر عنه بالفارسية بـ«دانستن»، ولا يتصور الاشتراك في المصداق.

«وكمال صفاته» الإضافة في كل من القرينتين: إما إضافة الصفة إلى الموصوف، كـ«جَرْد قطيفةٍ»، فالمصدر بمعنى اسم الفاعل، أي بذاته الجليلة وصفاته الكاملة، أو بمعنى «مِنْ»، أي بجلال هو عين ذاته، أو كمال أو كمالات هي عين صفاته، أو بمعنى «اللام»، أي بجلالٍ ثابت لذاته وكمالٍ موجود في صفاته، وذلك الكمال ليس أمرا مشتركا بين صفاته وصفات غيره من الممكنات. وقد يقال: الباء للملابسة، حال من الضمير في «المتوحد»، أي: متلبسا بجلالها وكمالها. وقد يختار: أنها للسببية، أي المتوحد في خلق الأشياء بسبب هذا الجلال والكمال، حتى يشاركه غيره في الخلق، فيشار به إلى أنه خالق لأفعال عباده أيضا. وصفاته الكمالية هي الصفات السبع الحقيقية التي سيذكرها المصنف رحمه الله، أو يقال: كل صفة له فهي كمالية.

المتقدس في نُعوت الجَبَروت عن شوائب النقص وسماته. والصلاة[١] على نبيه[٢] محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، ....

«المتقدس» تفعل من «القدس» بالضم وبضمتين: الطهر، اسم ومصدر، كما في «القاموس»، والمراد به المتنزه المتبرئ والمتعالي المتطهر. «في نعوت» أي صفات «الجبروت»، أي صفات الجبارية والكبرياء، والجبّار هو المتكبر الذي لا يرى لأحد عليه حقا، فهو بَيِّن «الجِبْرِيَّة» و«الجِبْرِيَاء» مكسورتين، و«الجِبِرِيَّة» بكَسَرات، و«الجَبَرِيَّة» و«الجَبَرُوَّة» و«الجَبَرُوْتَا» و«الجَبَرُوت» محرَّكات، و«الجَبْرِيَّة» و«الجَبْرُوَّة» و«التَّجْبَار» و«الجَبُّورَة» مفتوحات، و«الجُبُّورة» و«الجُبْرُوت» مضمومتين، كذا في «القاموس».

وقيل: اللاهوت: عالم الذات، والجبروت عالم الصفات، وقيل بالعكس، والملكوت: عالم الغيب والملائكة، والناسوت: عالم الأجسام، أي هو متعالٍ منزه في هذه الصفات الكمالية الكبريائية. «عن شوائب» من «الشَّوْب» بمعنى الخلط، أي أخلاط «النقص» وهو عدم الكمال. «وسماته» جمع «السَّمْت»، هو: الطريق، وهيئة أهل الخير، وحسن النحو، وقصد الشيء. فهو عطف على «شوائب»، أي متعالٍ عن معالم النقص وهيئاته وأماراته.

(١) قوله: والصلاة إلخ: هي الدعاء، والرحمة، والاستغفار، وحسن الثناء من الله عز وجل على رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وعبادة فيها ركوع وسجود، اسم يوضع موضع المصدر. وصَلَّى صلاةً لا تصليةً: دعا، كذا في «القاموس»، والمراد ههنا ما قبل الأخير، أو الرحمة، وقيل: معناه: عظمه في الدنيا بإعلاء دينه وإبقاء شريعته، وفي الآخرة بتشفيعه في أمته، هكذا نقل عن المشايخ.

ثم هذا امتثال منه لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦)، وقد تظافرت وتمالأت على وجوبه والحث عليه جملة وافرة من الأخبار، وتظاهرت وتواترت على جزيل مثوباته وأجوره الأحاديث والآثار، لم نأت بها؛ مخافة الإطناب، وقد ورد في بعض طرق حديث «كل أمر ذي بال إلخ»: «لم يبدأ بحمد الله والصلاة علي»، وهو مفيد للندب إلى افتتاح الكلام بها، ولذا جرى عليه سنن السلف، وأيضا هو وسيلة جميلة إلى قبول العمل وإجابة الدعاء.

(٢) قوله: على نبيه إلخ: هو المخبر عن الله تعالى، وترك الهمز: المختار، جمعُه «أنبياء» و«نُبَآء» و«أنباء» و«النبيون»، والاسم «النُّبُوَّة»، كذا في «القاموس». وفي الشرع: اسم لمن بعثه الله إلى الخلق، وأوحى إليه بواسطة الملك؛ لتبليغ أحكامه، سواء أعطاه الكتاب وجدد له الملة والدين أو لا. والرسول: قيل: مرادف له، وقيل: أخص منه.

والإضافة ههنا للعهد، والمراد به ظاهر عرفا وشرعا، فلا حاجة إلى بيان كمالاته العالية وشمائله الغالية؛ لأن تعين ذاته المقدسة بالعهد كاف في بيان فضائله ومناقبه الزاكية وجلائله ومناصبه الزاكية.

«المؤيد» المقوى دعوى نبوته واتصافه بأعلى ما يتصور للمخلوق من الكمال. «بساطع حججه» المرتفعة العالية، الصادرة منه تعالى، من القرآن، والمعجزات الباهرة. «وواضح بيناته» هي الدلائل الظاهرة من شمائله وخصائله ومحاسن سيره ومحامد أثره مما يوجب القطع بصدق دعواه من حسن خلقه وخُلقه، حتى إن العرب القُحَّ إذا نظر إلى وجهه الكريم أيقن بقلبه أنه لا يتصور منه إلا صدور الصدق، ولذا سمّاه الأعداء أيضا بـ«محمد الصادق الأمين»، وبمجرد معاينة طَلْعَة وجهه آمن عبد الله بن سلام، وقال: ما هذا وجه كذاب.

=

وعلى آله وأصحابه هُدَاةِ طريق الحق وحُمَاته.

وبعد،(١) فإنّ مَبنَى علم الشرائع والأحكام، ....

= ثم من فحص عن سيره وخِصاله وفِعاله وخِلاله تمكن في قلبه الجزم برسالته من غير افتياق إلى طلب المعجزة، كما صرح به الغزالي في «الإحياء» أن مجرد ملاحظة عاداته ومعاملاته في أهله وأغياره كان كافيا في تصديق رسالته، فضلا عما صدر منه من نظم الملة، والأجوبة الحاضرة عن المسائل المعضلة، ودقائق جوامع كلمه، ولطائف الحقائق الشرعية، مما تَكِلُّ دون أدنى فحاوَى كلامه أعالي ألباب الكملة الأزكياء، مع كونه أميا، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٠).

«وعلى آله» هو أهل الرجل وأتباعه وأولياؤه، ولا يستعمل إلا فيما فيه شَرَف غالبا، فلا يقال: آل الإسكاف، كما يقال: أهله. وأصله: «أهل»، أبدلت الهاء همزة، فصارت «أأْل»، وتوالت همزتان، فأبدلت الثانية ألفا، تصغيره: «أُويل» و«أُهيل». والأهل للنبي ﷺ أزواجه، وصِهره علي ﷺ، ونساؤه، والرجال الذين هم له أمته، كذا في «القاموس». واختلف في تعيين مفهوم «آله»، ثم في تعيين مصداقه. والظاهر: أن المراد به أزواجه وعِترته وأولاده، ويُعَدُّ منهم علي كرم الله وجهه أيضا، كما يؤيده حديث الكساء والمباهلة وغيرهما. وذلك بتوسط سيدة النساء ﷺ.

«وأصحابه» الذين صحبوه على إيمانهم وماتوا عليه، فالمحدثون ومن يحذو حذوهم اكتفوا بمجرد الرؤية بلا اشتراط الرواية وطول الصحبة، وجمهور أهل الأصول اشترطوا طولها، فقد يقدر بسنة، وقد يقدر بستة أشهر، وهذا بناء على العرف والاستعمال للصحبة والأصحاب، فلا يقال: أصحاب أبي حنيفة مثلا إلا لمن طالت ملازمته له، لا لمن رآه مرة أو مرتين، لكن الجمهور على الأول؛ لئلا يخرج كثير من الصحابة، عن وصف الصحابية، إلا أن يؤول بتعددِ الاصطلاح فيه، وعدُّهم منهم بالاصطلاح الجديد بعد عهد النبوة، فتدبر.

«هداة» «فُعَلَة» بضم الأول وفتح الثاني، جمع «الهادي» من «الهداية» بمعنى الدلالة على «طريقِ الحق» الإضافة بيانية، أي الطريق الذي هو الحق، وهو العقائد الحقة والملة الإسلامية وأحكامه. «وحُماته» جمع «حامٍ» بمعنى الحافظ، يقال: حماه حَمْيًا وحِمْيَة وحِمَاية، بالكسر، وحَمْوَة، وحمى المريضَ ما يضره: منعه إياه، فاحتمى وتحمى: امتنع، = كذا في «القاموس»، أي آله وأصحابه الذين كانوا يهدون الناس إلى الإسلام ويمنعون عنه شرور الأشرار من الأنام.

(١) قوله: وبعد: أي بعد ما ذكرناه من الحمد له تعالى والصلاةِ على نبيه وآله. والمشهور: أن الظرف واقع في حَيز «أما» المقدرة أو الموهومة، وعليه بناء «الفاء» فيما يأتي. والظاهر ما قاله الرضي أن ذلك بناء على إجراء الظرف مجرى الشرط كما يؤتى على خبر المتضمن لمعنى الشرط، وقد يؤتى على غير الظرف أيضا كثيرا، كما يشهد به الفحص عن ألفاظ الحديث وكلمات الفصحاء، فذلك إما بناء على إنابته مناب الظرف، ففيه إنابتان، أو على تضمين معنى الشرط، ففيه إنابة واحدة.

«فإن مبنى» أي ما يبتنى عليه «علم الشرائع والأحكام» الذي هو عين اعتقاد الملة الإسلامية، فمبناه هو اعتقاد توحده سبحانه من كل وجه، واتصافه بالصفات الكمالية كافة، واعتقاد نبوة الأنبياء مع ما يلازمه من اعتقاد ما يتعلق بالكتب السماوية =

وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المُنجِي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام. .... أي المخلص

عطـ
وإنّ المختصر المسمى بـ«العقائد» للإمام الهُمَام، قُدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين، عمر النسَفي ....
أي المتن الموجز بالعبارة — الإضافة لأدنى ملابسة — رحمه الله

= والملائكة والصفات السمعية. أو اعتقاد الأصول الإسلامية السمعية، فمبناه الاعتقاد الإسلامي الناشئ عن الجزم برسالة الرسول ﷺ. أو الأصول الكلامية العامة للسمعية والعقلية، فمبناها الأدلة القاطعة العقلية أو السمعية. أو المعلومات الإسلامية الأصلية والفرعية من حيث هي معلومات، فمبناه الإدراكات الخاصة المتعلقة بها؛ فإن صفة المعلومية فيها ناشئة عنها، أو مطلقا، فمبناه النصوص والبراهين العقلية الغير المشوبة بالوهم. أو خصوص الأحكام الفرعية الفقهية، فمبناها الاعتقادات الإسلامية الضرورية، أو المعتقدات من حيث هي معتقدات.

«وأساس» بمعنى أصل البناء كالأس والأَسَس، أي ما يبنى عليه «قواعد عقائد الإسلام» هي: الأصولُ الكلية المأخوذة من النظر أو الضرورة أو النصوص، وإضافة «القواعد» إلى «العقائد» بيانية، فأساسها النصوص، أو الأدلة النظرية الصافية عن الأوهامِ والهواجسِ الفلسفية. أو أدلةُ العقائد، وهي النصوص، كما يقال: قواعد الهَوْدَج خَشَبَات أربع تحته رُكّب فيهن، فأساسها ما يبتنى عليه من اعتقاد التوحيد والرسالة أو أدلته «هو» خاصة «علم التوحيد» للبارئ تعالت كبرياؤه وجلت أسماؤه؛ إذ ما لم يعتقد توحيده سبحانه لم يتصور الاعتقادات الإسلامية المتفرعة عليه، «و» علم «الصفات» السبع الحقيقية له؛ إذ عليه اعتقاد الرسالة، وعليه يدور الاعتقادات الباقية الدائرة عليها الفروع، وهذا العلم هو «الموسوم» المسمى «بالكلام» وعلم العقائد «المنجي» المعطي للنجاة والخلاص.

«عن غياهب» جمع «غَيْهَب» هو الظلمة كالغَيْهَبان، والشديد السواد من الخيل والليل. أي الظلام التي هي «الشكوك» والريوب، إضافة تشبيه؛ بناء على أن في الجزم والتيقن انكشافا وانجلاء، وفي التردد ظلمة وسواد أو بُهْمة. «وظلمات الأوهام» التي تعتري الناس في العقائد الإسلامية، لا سيما في مسألة الصفات، ومسألة القدم، ومسألة خلق الشرور وأفعال العباد، ومسألة الكلام، ومسألة الجبر والقدر وغيرها.

«وإن» المتن «المختصر المسمى بالعقائد» المصنَّف «للإمام الهُمَام» بمعنى الملك العظيم الهمة، والسيد الشجاع السخي، خاص بالرجال. «قدوة» مُثَلَّثة: ما تسنَّنْتَ به واقتديت به، أي مقتدى «علماء الإسلام، نجم الملة والدين» من حيث إنه يهتدي به الناس كالنجوم، إشارة إلى لقبه: «نجم الدين»، واسمه «عمر» بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي الثقلين، أبو حفص «النَّسَفي» بفتح النون، نسبة إلى «نَسَف» بفتح النون والسين المهملة، من بلاد ما وراء النهر، كان إماما فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسرا فقيها حافظا نحويا، أحد الأئمة المشاهير بالحفظ الوافر والقبول التام.

أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليُسر محمد البزدوي، عن أبي يعقوب يوسف السَّيَّاري، عن أبي إسحاق الحاكم =

أعلى الله درجته في دار السلام،..

أي درجة مسكنه هو الجنة

=النَّوْقدي، عن أبي جعفر الهِنْدُواني، عن أبي بكر الأعمش. وأبي بكر الإسكاف، وأبي القاسم الصَّفَّار. والأعمش عن أبي بكر الإسْكاف، عن محمد بن سلمة، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد بن الحسن الشيباني. والصفار عن نصير بن يحيى، عن محمد بن سَماعة، عن أبي يوسف.

وله تصانيف جليلة في الفقه والتفسير، وأجلها «التيسير في التفسير»، وله «المنظومة» وهي أول نظم في الفقه، و«كتاب اليواقيت». وعن السمعاني أنه قال: فقيه عارف بالمذهب والأدب، صنف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم «الجامع الصغير». وقيل: إنه صنف قريبا من مائة مصنف. وله شيوخ كثيرة، جمع أسماءهم في كتاب سماه «تعداد الشيوخ لعمر».

وتفقه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بـ«المجد النسفي»، وقرأ عليه بعض تصانيفه صاحب «الهداية» وأبو بكر أحمد البلخي المعروف بـ«الظهير». ومن تصانيفه أيضا «طِلْبَة الطَّلَبَة» في شرح ألفاظ كتب أصحابنا. وقيل: إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام.

مات النسفي سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بسمرقند، وولادته بنسف سنة إحدى وستين وأربع مائة. كذا قال الكفوي في كتابه. وقال علي القاري في «طبقاته»: من تصانيفه «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلدا، وكتاب «المشارع»، و«قند في علماء سمرقند» في عشرين مجلدا، و«تاريخ بخارا». وقيل: إنه كان يعلِّم الإنس والجن، ولذلك قيل له: مفتي الثقلين.

وقال السمعاني في «أنسابه»: طالعت مجموعاته في الحديث ورأيت فيها من الغلط وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئا كثيرا، وكان مرزوقا في الجمع والتصنيف...، وذكره ابن النجار فأطال وقال: كان فقيها فاضلا، محدثا مفسرا، أديبا متقنا، قد صنف كتبا في التفسير والحديث والشروط. انتهى

قلت: صدور الغلط والتغيير منه مما لا يعاب به شنيع عيب؛ فهو بَشَر، فلكل جَوَاد كَبْوَة، ولكل عالم هَفْوَة، ألا ترى شعبة بن الحجاج، وهو أمير المؤمنين في الحديث، ولعلك سمعته وما له من شدته ومزيد احتياطه في الحديث، وقد روي عنه الخطأ كثيرا في المتون والأسماء، كمالك بن عُرْفُطة لمقام خالد بن علقمة في عدة أحاديث.

ثم هذا كله هو الظاهر من قول الشارح، وتسميته إياه بعمر، لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب» في بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسفية» الذي شرحه السعد التفتازاني، لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد، المعروف بـ«البرهان الحنفي النسفي»، له «مختصر تفسير الرازي» و«مقدمة في الخلاف» وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي سنة ٦٨٧هـ، وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما، توفي سنة ٥٣٧هـ، وغير صاحب «الكنز» و«المدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد، وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد، كلهم حنفيون من «نسف» بفتح النون والسين المهملة وبالفاء، مدينة بما وراء النهر.

«أعلى الله درجته» أي أعطاه الله درجة عالية من درجات واقعة «في» الجنة التي هي «دار السلام» والسلامة عن الغوائل والمحن والزوال.

يشتمل مِن هذا الفن على غُرَر الفرائد ودُرَر الفوائد، في ضِمنِ فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناءِ نصوص هي لليقين جواهر وفُصوص، مع غايةٍ من التنقيح والتهذيب، ونهايةٍ من حسن التنظيم والترتيب، فحاولتُ أن أشرحه شرحًا يفصِّل مجملاته، ويبيِّن معضلاته، وينشر مطويَّاته، ويُظهِر مكنوناته، ....

خبر لقوله: «إن» — گوہرہائے یکتا — گوہرہا — نگینہا — أي قصدت — أي ذلك المختصر — دوختن پراگندہ — بالكسر في محل النصب؛ لأنه جمع المؤنث السالم — ظاہر کند — مضامين پيچيدہ

= «يشتمل» خبر لـ«المختصر»، أي يحتوي «من» جملة مسائل «هذا الفن» المسمى بعلم الكلام «على غرر» جمع «غرة» بالضم: بياض في الجبهة، والأغر: الأبيض من كل شيء، أي بِيض. «الفرائد» من إضافة الصفة إلى الموصوف. و«الفرائد» جمع «فريدة»، هي: الجوهرة النفيسة كالفَريد، والمراد بها عمائد المطالب ولطائف المآرب. «ودرر الفوائد» جمع «الفائدة»: ما استفدت من علم ومال.

«في ضمن» نصب على المصدرية، أي اشتمالا حاصلا في ضمن عدة «فصول هي» من حيث إنها مشتملة على العقائد التي هي أصول الدين. «قواعد» قعدت عليها الأحكام الدينية متمكنة وابتنيت عليها. «و» من حيث إن الشرائع الجزئية من الدين متفرعة عليها «أصول» للدين. «و» اشتمالا واقعا في «أثناء» أي وسط إيراد «نصوص» أي ألفاظ مصرحة بالمعاني، «هي» أي تلك التصريحات «لليقين» الوارد على العقود والأخبار «جواهر» أي موارد وموادّ له؛ لأن اليقين كالهيئة الواردة على المادة، أو يقال: إنها جواهر له من حيث إن اليقين يستخرج منها وهو مما ينتفع به؛ إذ الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، والجوهر من الشيء ما وُضِعَت عليه جِبِلَّتُه، كما في «القاموس».

«وفصوص» جمع «فص»، هو للخاتم، مثلثة، والكسر غير لحن، أي هي موضع اليقين ومكانه ومحله. «مع غاية من التنقيح» أي مع كماله، يقال: نقح العظمَ: استخرج مخه، ونقح الشيءَ: استخرج قشره، ونقح الجِذْعَ: شَذَّبَه عن أُبَنه، وتنقيح الشعر وإنقاحه: تهذيبه. «والتهذيب» يقال: هذبه: أي قطعه ونقاه وأخلصه وأصلحه، وهذب النخلة: نقى عنها اللِّيف. «ونهاية من حسن التنظيم» أي التأليف والجمع في سلك «والترتيب» هو وضع كل شيء في موضع يليق به.

«فحاولت» مرتب على ما قبله من مجموع أوصاف علم الكلام والمتن المختصر، يقال: حاوله حِوالا ومحاولة: رامه. وأصله من «الحول» أي دُرت حول شرحه، وأردت بعد معاينة هذا المتن «أن أشرحه» أي أوسعه وأكشف عنه نقابه «شرحا» نصب على المصدرية، أو يراد به اسم المصدر، أي الحاصل به، أو يراد به المشروح به. «يفصل» الجملة صفة للشرح، أي يظهر معاني «مجملاته» التي ازدحمت فيها المعاني أو الاحتمالات أو التي أتى فيها بعبارة موجزة. «ويبين» يسهل وييسر بالكشف والإبراز، «معضلاته» اسم فاعل من «الإعضال» بمعنى الشدائد، أو اسم مفعول من أعضل الداء الأطباء: غلبهم، وداء عضال كـ«غُراب»: مُعْيٍ غالب.

«وينشر» يفرق ويذيع «مطوياته» اسم مفعول من «الطي»، أي الكف، يعبر عنه بالفارسية بـ پيچيدن. «ويظهر مكنوناته» مستوراته التي هي خفايا المطالب وخبايا المآرب.

=

مع تَوجيهٍ للكلام في تنقيح، وتَنبيهٍ على المرام في توضيح، وتَحقيق للمسائل غِبَّ تقرير، وتَدقيق للدلائل إثْر تحرير، وتَفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتَكثير للفوائد مع تجريد، طاويًا كَشْحَ المَقال عن الإطالة والإملال، ومتجافيًا عن طَرَفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال. والله الهادي إلى سبيل الرَّشاد، والمسؤول لنيل العِصْمة والسَّداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

(بإطناب — كناره كش — ميانه روى — بالإيجاز المخل — راه نما — راستى — درستى — كافي)

= «مع توجيه» هو حمل «للكلام» على محمل صحيح لا يتوجه به عليه شيء مما يتوهم فيه. «في» ضمن «تنقيح» للمرام. «وتنبيه» أي مع تنبيه وإطْلاع وإيقاظ للمخاطب؛ لاحتمال الاشتباه فيه، «على المرام» الذي قصده المصنف «في» ضمن «توضيح» للكلام أو المرام. «و»مع «تحقيق للمسائل» أي جعلها محققة المضامين.

«غب» بكسر الغين وتشديد الباء: عاقبة الشيء، كالمَغَبَّة بالفتح، أي بعد «تقرير»، أي حققت مضمون المسألة بعد تقريرها. «و»مع «تدقيق للدلائل» وتعمق النظر وإمعان الفكر فيها، «إثر» بمعنى العقيب، يقال: خرج في إثْره وأثَره، أي بعده، أي وقفت النظر في مقدمات الدلائل وتقريبها بعد «تحرير» لها وتسطيرها، أو إخلائها عن الحشو والزوائد. «و» مع «تفسير» وكشف «للمقاصد» والمطالب «بعد تمهيد» وتوطئةٍ مهيأةٍ لفهمها مما يبين مُعَدّاته، ومما يتوقف عليه من مبادئها. «و»مع «تكثير للفوائد» المرتبة على ما أورده المصنف «مع تجريد» للعبارة والمعنى عن العيوب والنقائص والخلل والزوائد.

فعزمت أن أعمل هذا الشرح حال كوني «طاويا كشح» هو ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، يعبر عنه بالفارسية: *تهيگاه*، أي كافًّا خاصرةَ «المقال» والكلام «عن الإطالة» والإطناب «والإملال» أي إيراث الملال بالتطويل، يقال: طوى كشحه على الأمر: أضمره وستره، وطوى كشحه عني: أي قطعني، كما في «القاموس»، فمعناه بالفارسية: *پهلو تهى كننده از درازى سخن*.

«و» حال كوني «متجافيا» متباعدا «عن طرفي» الوسط الذي هو «الاقتصاد» هو استقامة الطريق والاعتماد... وضد الإفراط، كما في «القاموس»، وطرفاه: هما «الإطناب» الزائد على قدر الحاجة، «والإخلال» بأداء أصل المقصود من جهة كمال الاختصار والإيجاز، وترك الطرفين مستلزم لاختيار الوسط، فأشار إلى أنه ترك التطويل المُمِلّ والإيجاز المخِلّ إلى اختيار طريق الاقتصاد.

«والله الهادي» أي ليس الهادي إلا هو «إلى سبيل الرشاد» وطريق الهداية والسَّداد. «و» هو «المسؤول» الذي لا نسأله إلا إياه النجاة والخلاص عن الخطايا، «لنيل العِصْمة» التي هي الملكة الحاملة لمن هي فيه على التجنب عن الغواية، «و» لنيل «السداد» أي الصواب من القول والعمل. «وهو حسبي» يكفيني مُهِمَّاتي، «ونعم الوكيل» هو، أي هو نِعم الموكول إليه الأمورُ، والعطف قد يصحح بحذف المبتدأ على الإنشائية، أو بجعل قوله: «هو حسبي» إنشائيا، وفيه أبحاث مفروغ عنها في موضعها ليس فيها مزيد نفع وكثير جَدْوَى.

اعلم[١] أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما
خبر مقدم عن الموصول، والجملة خبر لـ«أن» متفرعة على الأصول الكلامية
يتعلق[٢] بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية.

والعلم المتعلق بالأولى يسمى علمَ الشرائع والأحكام؛ لما أنها[٣] لا تستفاد إلا من جهة
أي الأحكام الأولى المتعلقة بالأعمال
الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها. وبالثانية علمَ التوحيد والصفات؛

---

(١) قوله: اعلم: تمهيد لتقسيم العلوم الدينية المأخوذة عامة مقاصدها ومسائلها من الأدلة الأربعة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان بعضها مما يتوقف عليه هذه الأربعة، كمسألة التوحيد والصفات والرسالة.

وطريق الضبط أن يقال: إن العلم إما أن يكون باحثا عن أحوال العقائد من حيث يفحص فيه عن العقود، أيها يجب الإذعان به وأيها يجب تكذيبه؟ أو يكون باحثا عن الأعمال والأفعال، أيها مما ينبغي أن يعمل وأيها يجب أن يترك؟

والأول: يسمى «**علم الكلام والعقائد**»، والأحكام المدونة فيه تسمى «أصلية واعتقادية»؛ لما أنها لا غاية لها إلا اعتقادها، ولكن يعتبر فيه حيثية هي أن يكون على قانون الشرع، لا على مجرد الاسترسال بالعقل كالفلسفة.

والثاني: إما أن يقتصر فيه النظر على الأفعال والكيفيات والملكات القلبية، وهو «**التصوف والسلوك**»، أو يبحث فيه عن الأعمال الظاهرة، فإما أن يبحث فيه عن طرق إثبات كيفياتها وأحوالها عن الأدلة الشرعية على نَمَط القوانين الكلية والضوابط العامة، من غير خصوص نظر إلى مسألة مسألة جزئية: فهو «**علم الأصول**».

وإما أن يبحث فيه عن تفاصيل المسائل الجزئية، فإما أن يعتبر استفادة علمها من طريق الاجتهاد في أدلتها التفصيلية من الأدلة الأربعة، وإن كان بعضها مما ليس له مزيد فاقة إلى الاجتهاد، بل هي من ضروريات الدين، كفرضية الصلوات الخمس وصيام رمضان: فهو «**الفقه» على اصطلاح أهل الأصول**، وإما أن يعتبر استفادة علمها من الأدلة بطريق التعلم والتحصيل من الغير، أو بطريق ملكة الاستنباط من النفس ولو في بعضها: فهو «**الفقه» على اصطلاح الفقهاء**، وإما أن يعتبر استفادة علمها أعم من أن يكون من الأدلة أو بغيرها، على نَمَط الحفظ والتقلد المحض بحسن الظن بأرباب الاستخراج: فهو «**الفقه» على عرف العوام**.

فهذا هو الكلام في علم الأحكام المأخوذة من العقل أو النصوص أو الإجماع أو القياس، وأما مطلق العلم الشرعي الديني فيدخل فيه علم التفسير والحديث أيضا، فتدبر.

(٢) قوله: ما يتعلق إلخ: أي الأحكام التي لا يطلب فيها إلا تحصيل الاعتقاد بها من حيث إنها مطلوبة في الشرع، سواء توقف عليه الشرع أو استفيد من الشرع. وإنما تسمى أصليةً؛ لأنها أصول الشرائع، واعتقاديةً؛ لأن ذلك هو المطلوب فيها.

(٣) قوله: لما أنها إلخ: أي إنما سمي علم الأحكام المتعلقةِ بكيفية العمل الظاهر، الباحثةِ عن حسنه وقبحه من حيث الشرع: علمَ الشرائع؛ لحصر استفادتها في الاستفادة من الأدلة الشرعية فقط، وعلمَ الأحكام؛ لأن مطلق الأحكام يتبادر منها الأحكام العملية، فالوجه في النقل هو التبادر من المطلق المطلق.

لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

أي مسألة التوحيد والصفات

وقد كانت[1] الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم

بيان لـ«الأوائل»، أي المتقدمين ومنهم إمامنا النعمان عن الأباطيل والأضاليل

ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم[2] من

ومعاينة طلعة جماله النازلة

المراجعة إلى الثقات: مستغنين عن تدوين[3] العِلمَيْن، وترتيبهما أبوابًا وفصولًا، وتقرير مقاصدهما

عمائد العلماء الظاهر صيغة اسم المفعول، ويمكن اسم الفاعل أيضا أي العلمين تمييز عن نسبة الترتيب

فروعًا وأصولًا، إلى أن[4] حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على أئمة الدين، ....

أي بحسب الفروع والأصول فتنة ما عطف على «الفتن»

---

(١) قوله: وقد كانت إلخ: أي إنما لم يفتقر إليهما الصحابة والتابعون بوجهين، ولذا لم يتوجهوا إلى تدوينهما، الأول: صفاء عقائدهم من غير احتمال شوب الغي والاعوجاج ببركة الصحبة النبوية في الصحابة، وبقرب العهد النبوي في التابعين. وإنما كان احتيج إليهما؛ لإزالة الغواية وعدم العلم بفرط الجهل بالأحكام الواقعية، والثاني: قلة الوقائع والمناقشات والمخاصمات في العقائد والأحكام؛ لعدم غلبة الجهل وفرط العصبية وفشو الفسق والكذب، وإنما ظهر ذلك بعد عهدهم؛ لبعد العهد بزمن النبوة، فلم يكونوا يحتاجوا إلى هذا التجشم. وهذا كله دفع ما يتوهم أن هذا التدوين بدعة، وأن هذا لو كان أمرا حسنا لَشمَّر الصدر الأول والثاني أذيالهم لتحصيله؛ لفرط رغبتهم في كسب الأمور الحسنة، فأزاحه بأن ذلك من قبيل عدم الحكم لعدم علته، فتدبر.

(٢) قوله: وتمكنهم إلخ: أي لقدرتهم في تحصيل العقائد والأحكام الشرعية ودفع شبهاتهم على الرجوع إلى العلماء المعتمد عليهم، فهذا بيان عذر من قِبَل غير الفقهاء في الصدر الأول والثاني في أنهم كانوا غير عالمين، فقد مست الحاجة لأجلهم إلى تدوين هذين العلمين، وحاصل الاعتذار: أن الرجوع إلى الفقهاء الكملة كان كافيا في هذا التحصيل والدفع؛ نظرا إلى أنهم لم يكن لهم مداهنة في الدين والهداية، ولا عروض غائلة التعصب على طريق عموم البلوى، كما في الأَزْمُن التي بعدها، فقد شاعت المفاسد والهوى، وغلبت العصبية والطَّغْوَى، فلم يكن مجرد المراجعة يُسمِن ولا يُغني من جوع.

(٣) قوله: عن تدوين إلخ: يشير إلى أنهم كانوا استغنوا عن تدوينهما وترتيبهما، لا عن نفس هذين العلمين. وإنما كان حصولهما إما من نظرهم بأنفسهم في مناشئ النصوص ومآخذها، أو من المباحثات والمناظرات الحقة والمقاولات العلمية، أو من المراجعة من الجهلة إلى الكملة مشافهة ومسألة.

(٤) قوله: إلى أن إلخ: الظاهر كونه غاية للاستغناء، أي بقي الاستغناء عنهما إلى هذا الحد، وفيه أنه يوهم أنه انتهى به استغناء الأوائل، وهم الصحابة وتابعوهم، فلم يبق هؤلاء في هذا الحد مستغنين، بل صاروا محتاجين، مع أن الأوائل لم يحتاجوا إليهما عند هذا الحد، من حيث إنهم لم يبقوا بأنفسهم، فإما أن يقال: إنما صدق هذه السالبة المشار إليها بالغاية بانتفاء موضوعها، أو يقدر ههنا فعل يتعلق به الغاية، كقولنا: وامتد أو بقي استغناء الناس إلى أن إلخ، ويراد بالناس مطلق أفراد الإنسان المسلم، لا خصوص الأوائل.

وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت[1] الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات،[2] فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشُّبَه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات. وسمَّوا ما يفيد[3] معرفةَ الأحكام العملية عن أدلتها..

آراء أهل العلم من المسلمين — من المفتين — الحوادث — في مسائل الكلام والفقه أي الاستخراج من مظان النصوص — من المخالفين — متلبسة بها — الشرعية في النقل من اللغة إلى الاصطلاح — المختلفة لأهل الهوى والبدعة — فيما بين أهل السنة — الشرعية من النصوص والإجماع والأقيسة

= والمراد بـ«الفتن» فتن أرباب الغواية والهوى: كالاعتزال وشيوع التشيع والرفض والنصب والخروج، وإلا فأصلهما في عهد علي كرم الله وجهه، وهو من أشد أزمُن الصحابة رشدا وهداية، وأصفاها، وأدخلها في السنن؛ لكونه من جملة ملحقة بعهد النبوة. والمراد بـ«البغي على أئمة الدين»: انحراف أهل الزيغ عن منهاج مجتهدي أهل السنة. والمراد بظهور اختلاف الآراء: شيوع اختلافها تعصبا وعنادا في العقائد والأحكام، لا مجرد الاختلاف في العلم؛ فإنه مما يعد رحمة وتوسعة من الله، كاختلاف المجتهدين من الأئمة فيما بينهم، وإليه أشير بالعطف التفسيري عليه بقوله: «والميل إلى البِدَع والأهواء» والبدعة: هي ما يخالف الشرع ولا يدخل تحت الأصول الكلية الشرعية أيضا، ومطلق الإحداث باختراع هيئة جديدة في الشرعيات الغير المحدودة ليس ببدعة مما توعد عليه. وقد حققناه في مبادئ «إماطة الأذى عن طريق الهدى».

(١) قوله: وكثرت إلخ: أي شاع وفشا وقوع النوازل والوقائع الجزئية، المتعسر معرفة حكمها من صريح النصوص، فاختلفت الأحكام فيها من قبل أهل الفتوى باختلاف آرائهم، فوجب القطع بمسيس الحاجة إلى وضع أصول الاجتهاد والاستنباط من مظان النصوص، وقياس الغائب على الشاهد، فانجرّ الأمر إلى تدوين الفقه وأصوله، ووضع المسائل والأجوبة، والأدلة الإجمالية والتفصيلية، ثم بعد ما اشتد الأمر في الخلاف وُضع علم الجدل والخلاف، وأول من تكلم فيه كلاما وافيا وصنف فيه من الحنفية: القاضي الإمام أبو زيد الدَّبُوسي، و«أسراره» في هذا الباب من غرائب هذا العلم، قد أودع فيه لطائف تَكلُّ دون إدراك مقاصده ألباب أرباب العقول.

(٢) قوله: المهمات: [جمع «المهم»: المقصد، مِن أهمه: إذا حزنه، والمقصد مما يحزن الطالب في تحصيله.]

(٣) قوله: ما يفيد إلخ: مما يتراءى وروده ههنا ظاهرا اتحاد المفيد والمُفاد؛ لأن الموصول أيضا عبارة عن هذه المعرفة والعلم، والظاهر أن ههنا تقديرا والمراد بالموصول هي المسائل والعقود المقصودة: أي العلم المدون الذي يفيد مطالعةُ مسائله أو النظر إليها معرفةَ الأحكام إلخ. وقد يوجَّه بأن المراد بالموصول هو الألفاظ الدالة على المسائل، فهي مفيدة من حيث الدلالة معرفة الأحكام. وفيه أن المراد إفادة المعرفة بالأدلة، وهي لا تكون إلا تحصيل المجهول وكسب المطلوب والإفادة للأمر الجديد، وقد تقرر في موضعه أن الألفاظ غير صالحة لهذا النحو من الإفادة، ولا يمكن أن يحصل منها غير الحاصل، وإلا لزم الدور؛ لتوقف إفادتها على العلمِ بالوضع، الموقوفِ على تصور المعنى الموضوع له، فلو توقف علمه على العلم بطريق الدلالة لزم الدور المضمر، فتدبر.

أي عوارضها اللاحقة لها من حيث الإفادة

التفصيلية[1] بـ«الفقه»، ومعرفةَ أحوال الأدلة[2] إجمالًا في إفادتها الأحكام بـ[3] «أصول الفقه»،

عط

ومعرفةَ العقائد[4] عن أدلتها التفصيلية بـ«الكلام»؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في

سرنامه وأما عن الإجمالية فمأخوذ في الأصول أيضا ٥ عط

كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالًا، حتى إن بعض

التوحيد أو الإرادة النفسي له تعالى فيما بين أهل السنة والهوى كالمعتزلة عط

المتغلبة[5] قتَلَ كثيرًا من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث قدرةً على الكلام في ......

من الأئمة والعلماء دليل وعلة للقتل أي قول أهل الحق أي ينشئ ويوجد أي گفتگو

---

(١) قوله: التفصيلية إلخ: احترز به عن علمها الحاصل بالأدلة الإجمالية؛ فإنه علم أصول الفقه لا علم الفقه. وقد يقال: إنه احتراز عن علم وجوب الحكم بوجود المقتضي، وعن علم حرمة الحكم بوجود النافي، كعلم حرمة الخمر بوجود السكر والإغفال والصد؛ فإنه لا يسمى عالمه فقيها ما لم يعلمه بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وهذا دليل تفصيلي. انتهى

قلت: لم يذكر تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ﴾ الآية (المائدة: ٣)؛ إذ لا ذكر فيه للخمر أصلا، فالصحيح أن يستدل عليه بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ (المائدة: ٩٠)؛ فإن النجاسة دالة على الحرمة، أو يمثل بالدم ولحم الخنزير، ويستدل بذلك القول.

(٢) قوله: أحوال الأدلة إلخ: يشير إلى أن المختار عنده هو أن موضوعَ علم الأصول هو: الأدلة فقط، لا مطلقا، بل من حيث إنها مفيدة للأحكام، وهذه الحيثية تقييدية متمِّمة للعلة القابلية، أو تعليلية متممة للفاعلية في نظر الباحث، لا في الواقع. لا أن موضوعَه الأدلة والأحكام جميعا، كما اختاره بعضهم، فتدبر.

(٣) قوله: بـ: [الباء متعلقة بقوله: «سموا»، ومفعول ثان له.]

(٤) قوله: ومعرفة العقائد إلخ: قيل: المراد بالموصول هي الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى يقتدر على معرفة العقائد عن أدلتها، وأيده بأنه ظاهر كلامه، ويوافقه صريح كلامه في «شرح المقاصد». وفيه أن هذه الملكة إنما تحصل بعد معرفة العقائد، فكيف يفيد معرفتها؟ وإنما يفيد قوة معرفة الجزئيات للأصول الكلية بنَمَط الاستخراج.

(٥) قوله: بعض المتغلبة: أي بعض الملوك المتسلطة بالغلبة والقهر، لا بطريق البيعة من أهل الحل والعقد وبالاستحقاق. وأكثر هذا القتل في الدولة العباسية، لا سيما في عهد المأمون؛ فإن له غلوا في ذلك، فكان يميل إلى التشيع والاعتزال وإن كان ماهرا عالما فاضلا جليلا قد عدَّه بعضهم من المجددين أيضا على رأس المائتين، كما عد بعضهم الحسن بن زياد اللؤلؤي مجددا لذلك، كما عد الأكثرون عمر بن عبد العزيز مجددا على رأس المائة. وكان المأمون متوغلا في فنون الفلسفة مجتهدًا فيها كثير البحث عنها، وكان يفضِّل عليا على الشيخين رضي الله عنهما في مَلَكَات خلافة النبوة أيضا، وقد عقد لذلك نادية جمع فيها الفقهاء وأفحمهم، كما حرره صاحب كتاب «العقد».

تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلَّم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره؛[١] تمييزًا، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة[٢] الكتب والتأمل، ولأنه أكثر العلوم[٣] نزاعًا وخلافًا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلًا فيه، فسمي بالكلام المشتق من «الكلم»، وهو الجرح.[٤] وهذا[٥] هو كلام القدماء.

(١) قوله: غيره: [أي غير علم الكلام من سائر العلوم.]

(٢) قوله: بمطالعة: [إذا كان المطالع ذكيا ذا مادة قابلة وملكة فاضلة.]

(٣) قوله: أكثر العلوم إلخ: لأن الخلاف فيه على أنحاء: الخلاف في الدين والملة، والخصومُ فيه الكفرة: أهل الكتاب وعبدة أوثان وسائر المشركين وأرباب الفلسفة. والخلاف في المذهب، والخصومُ فيه أهل البدعة والهوى، وفيهم المكفرة وغيرهم، كالمعتزلة والشيعة. والخلاف فيما بين أهل السنة، كخلاف الأشعرية والماتريدية. ولكل نحو أنحاء، وفي كل نحو خصوم كثيرة، ويكفَّرون في الأولى، ويفسَّقون في الثاني دون الثالث.

(٤) قوله: وهو الجرح: [أي معناه لغة هو الجرح بالفتح: زخم كردن، وبالضم: اسم، أي زخم]

(٥) قوله: وهذا إلخ: أي هذا القدر من المعرفة بالعقائد الضرورية الشرعية مع الرد على أهل الزيغ من أهل القبلة: كان علم الكلام المدون في كتب القدماء، فلم يخلطوا هذا العلم بالأصول الفلسفية والرد عليها والقدح في أدلتها. وذلك مثل كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى إمامنا أبي حنيفة، وكـ«الكافي» لعمر بن محمد بن عمر الحنفي، وغيرهما.

اعلم أن راوي «الفقه الأكبر» عن الإمام هو الحكم بن عبد الله بن مسلمة بن عبد الرحمن القاضي أبو مطيع البلخي، روى عن ابن عون وهشام ومالك بن أنس وجماعة، وعنه أحمد بن منيع وخلاد بن أسلم وجماعة، وهو وإن كان فقيها كاملا علامة فقد ضعَّفه أهل الحديث ونُقَّاد الرجال، فقد نقل الذهبي عن أبي داود أنه كان جهميا تركوا حديثه، وقال في «ميزانه»: كان بصيرا بالرأي علامة كبيرا، ولكنه واهٍ في ضبط الأثر، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: ضعيف، وقال أحمد: لا ينبغي أن يروى عنه بشيء، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن حبان: كان من رؤساء المرجئة ممن =

ومُعْظَم خلافياته مع الفِرَق الإسلامية،(١) خصوصًا:(٢) المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسَّسوا
وهم أهل القبلة، وإن كانوا أهل الهوى والبدعة — من الفرق الإسلامية بنياد افكندند

قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
النبوية — أي جميعهم

في باب العقائد.
متعلق بقوله: «جرى»

وذلك؛ لأن رئيسهم واصل بن عطاء(٣) ....

٢

= يبغض السنن. ولعل رواياته في المذهب معتبرة، لكن في رواية «الفقه الأكبر» كلام من نقله بتمامه، ولذا قال الطحطاوي في مسألة الأبوين الشريفين في نقل موتهما لا على الإسلام عن «الفقه الأكبر»: إنه مدسوس على الإمام.

(١) قوله: مع الفرق الإسلامية: كالروافض والخوارج والمعتزلة والمرجئة والقدرية وغيرهم من أهل الهوى والبدعة، مع كونهم من أهل القبلة. وذلك بناء على أن عامة شُبَهِهم مما سموه أدلةً مأخوذةٌ من السمعيات ويؤيدونها بالنقل من الكتاب والسنة. وهذا هو مطمح النظر للقدماء في الرد عليهم، ولم يكونوا يعتدُّون بالرد على الكفرة الغير المعترفة بالنبوة والمسترسلين بمجرد عقولهم وأهوائهم.

(٢) قوله: خصوصا إلخ: لعل وجهه: أن سائر الفرق غير المعتزلة، وإن خالفوا ما ورد به ظواهر السنة، لكنهم لم يشيدوا ولم يؤسسوا أصول الخلاف كمالَ التأسيس، ولم يظهر قوة أدلتهم عند الرجوع إلى العقل، ولم يتشبثوا بأذيال الفلاسفة. وإنما ذلك كله في بدء الأمر شاكلة المعتزلة، ثم تمشَّى على أثر أقدامهم سائر أهل الهوى، واقتفوا آثارهم، فصار مبنى معظم الخلاف في ابتداء الأمر مع المعتزلة؛ لأنهم الأصل في هذا الباب، فجاء هدم بنيانهم -لقوة دلائلهم في بادئ الرأي- أطمح في النظر، فلا يرد ما قيل: مجرد كونهم أول الفرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب.

(٣) قوله: واصل بن عطاء إلخ: هو البصري الغزَّال المتكلم البليغ المتشدق الذي كان يلثغ بالراء، فلبلاغته هجر الراء وتجنبها في خطابه، سمع من الحسن البصري وغيره. قال أبو الفتح الأزدي: رجلُ سوءٍ، كافر.

قلت: كان من أجلاد المعتزلة، ولد سنة ثمانين بالمدينة. ومما قيل فيه:

ويجعل البُر قَمْحا في تصرفه ... وخالف الراء حتى احتال للشعر

وله من التصانيف: كتاب «أصناف المرجئة» وكتاب «التوبة» وكتاب «معاني القرآن». وكان يتوقف في عدالة أهل الجَمَل ويقول: إحدى الطائفتين فَسَقَتْ لا بعينها، فلو شهد عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بَقْل لم أحكم بشهادتهم. مات سنة إحدى وثلاثين ومائة. كذا قاله الذَّهَبي في «ميزانه» في ترجمته.

قلت: هذا من كمال خفة عقله وغاية سخافة رأيه أنه يحكم بفسق أهل الجمل لا بعينهم، أما **أولا** فلأنه لو سلم عدم عدالة الصحابة كلهم فهذه الكبراء قد تظافرت فضائلهم وتواترت بالنقل مناقبهم وجلائلهم من حضرة الرسالة، وهم معدلون مزكون من الله ورسوله، وتزكيتهما أقدم بكثير من تعديل نُقَّاد الرجال، فقوله هذا أخف وأسخف من هوسات النواصب والخوارج أيضا، وأما **ثانيا** فلأنه قد ظهر حقية أحد الجانبين بالنصِّ، واتفاقِ أهل الرأي، وأرباب الحل والعقد، وكبار المهاجرين والأنصار، وباعتراف جانب الخلاف أيضا، فأين مقام الاشتباه؟، وأما **ثالثا** فلأنه لو سلم عدم التمييز وبقاء الاشتباه إلى =

اعتزل عن مجلس الحسن البصري (١) رحمه الله يقرِّر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن (٢) ولا كافر، ويُثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسُمُّوا (٣) المعتزلة، ....

وهو الفاسق — حال عن قوله: «اعتزل» — أي المعصية الكبيرة — ٢ كتاره كشيده

= الآن في الحقية والبطلان، فغاية التوهم في كل جانب توهم صدور الخطأ في الاجتهاد، وهو لا يوجب الإثم ولو صغيرا، بل ولا ملامة وعتابا، فضلا عن المعصية الكبيرة والفسق، مع أنه على هذا يلزم بطلان شهادة صحابة ذلك الزمان، وفسقهم كلهم، معاذ الله من ذلك؛ لأنه لم يكن أحد منهم إلا وهو في أحد الجانبين حتى المعتزلين، بل قد اعترفوا كلهم ولو بعد الحرب بحقية جانب علي رضي الله عنه.

(١) قوله: الحسن البصري إلخ: هو ابن أبي الحسن، واسم أبيه يسار بالتحتانية والمهملة، الأنصاري مولاهم، ثقة فقيه فاضل مشهور، وكان يرسل كثيرا ويدلس. قال البزار: كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم، فيتجوز ويقول: حدثنا وخطبنا، يعني قومه الذين حدثوا وخطبوا بالبصرة. هو رأس الطبقة الثالثة، مات سنة عشرة ومائة، وقد قارب التسعين، كذا قال ابن حجر. وله مناقب جليلة ومحامد جميلة في بطون الأوراق وظهور الآفاق، تمالأت بها كتب السير والرجال، وهو رأس الصوفية، قد أتينا بشيء من ترجمته في مقدمة شرح «مسند الإمام أبي حنيفة رحمه الله».

(٢) قوله: ليس بمؤمن إلخ: قيل: سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن، فلا اعتزال عن مذهبه.

قلت: هذا نزاع لفظي بيننا وبينه في إطلاق لفظ المؤمن على مرتكب الكبيرة، وإلا فقد أجمع أهل السنة كلهم -ومنهم قدوة العلماء الحسن البصري، سواء سمي الفاسق مؤمنا أو لا،- على أنه لا يخلد في النار، والمحذور الذي هو مبنى الاعتزال هو هذا الفساد في العقيدة: أن المعتزلة يرون خلوده في النار، فهم في هذا الباب مع الخوارج، وإن كان لهم معهم نزاع لفظي في إطلاق الكافر على الفاسق، فلا نزاع لنا مع الحسن في المعنى كما لا نزاع للمعتزلة مع الخوارج في المعنى والحكم. وعلى هذا لا حاجة إلى ما أجيب عنه بأن الكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر، والمنافق كافر غير مجاهر، على أن فيه أنه على هذا يلزم خلاف المجمع عليه: أن الفاسق منافق وكافر غير مجاهر؛ فإنه على هذا يلزم خلوده في النار.

(٣) قوله: فسموا إلخ: ماض مجهول، أي سماهم أهل السنة بالمعتزلة؛ بناء على أول أمرهم، وهو اعتزال واصل عن مجلس الحسن، ونقل بعض المحشين عن شرح «الكشاف» أنه قال عبد القاهر البغدادي: سمي المعتزلة؛ لأن الحسن طرده، أي رئيسهم واصلا عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين، فاعتزل منه إلى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته، فقال الناس: اعتزل الأمة، ونقل عن «كتاب الغرر» أنه لما قال واصل بمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد: القول قولك، وإني اعتزلت مذهب الحسن، فسموا المعتزلة لذلك. انتهى

قلت: هو عمرو بن عبيد بن باب، البصري المعتزلي القدري، مع زهده وتألهه. روى عن الحسن وأبي قلابة. وعنه الحمادان وعبد الوارث ويحيى القطان وعبد الوهاب الثقفي وعلي بن عاصم. وولاؤه لبني تميم. وكان أبوه من شُرَط الحجاج.

قال الشافعي عن سفيان: إن عمرو بن عبيد سُئل مسألة فأجاب فيها، وقال: هذا من رأي الحسن. فقال له رجل: إنهم يروون عن الحسن خلاف هذا. قال: إنما قلت: هذا من رأيي الحسن، يريد نفسه. =

وهم سَمَّوا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد»؛ لقولهم[1] بوجوبِ ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه.

ثم إنهم توغَّلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس،..............................

= وقال ابن عون عن ثابت البناني: قال: رأيت عمرو بن عبيد في المنام وهو يحكُّ آية من المصحف، فقلت: أما تتقي الله؟ قال: إني أبدل مكانها خيرا منها.

قال ابن معين: لا يكتب حديثه. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال أيوب ويونس: يكذب. وقال حميد: كان يكذب على الحسن. وقال ابن حبان: كان من أهل الوَرَع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث، فاعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه، فسُمُّوا المعتزلة، وكان يشتم الصحابة، ويكذب في الحديث وهمًا لا تعمدًا. وقال الدارقطني وغيره: ضعيف.

والهيثم بن عبد الله: حدثنا حماد بن زيد قال: كنت مع أيوب ويونس وابن عون، فمر بهم عمرو بن عبيد فسلم عليهم ووقف، فلم يردوا عليه السلامَ.

وقال الفلاس: عمرو متروك صاحب بدعة، قد روى عنه شعبة حديثين، وحدث عنه الثوري بأحاديث، قال: سمعت عبد الله الحضرمي يقول: سمعت عمرو بن عبيد يقول: لو شهد عندي علي وطلحة والزبير وعثمان على شراك نعل ما أجزْتُ شهادتهم.

قال مؤمل بن هشام: سمعت ابن علية يقول: أول من تكلم في الاعتزال واصل الغزال، ودخل معه في ذلك عمرو بن عبيد، فأعجب به وزوجه أخته، وقال: زوَّجتكِ برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة.

وحدثني اليَسَع قال: تكلم واصل يوما فقال عمرو بن عبيد: لا تسمعون من كلام الحسن وابن سيرين عندما تستمعون إلا خِرَقَ حيضة مطروحة.

وقال حماد بن زيد: قلت لأيوب: إن عمرو بن عبيد روى عن الحسن: إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه. فقال: كذب عمرو.

وقال إسحاق بن إبراهيم الشهيدي: حدثنا قريش بن أنس سمعت عمرو بن عبيد يقول: يُؤتى بي يوم القيامة فأُقام بين يدي الله، فيقول لي: أنت قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته، ثم أتلو هذه الآية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ (النساء: ٩٣). فقلتُ -وما في البيت أصغر مني-: أرأيتَ إن قال لك: أنا قلت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ١١٦)، من أين علمت أني لا أشاء أن أغفر لهذا؟ فما رد علي شيئا.

هذا كله نبذ مما نقله الذهبي في «ميزانه»، وقد أطال الكلام في ترجمته وبيان مذهبه وسخافات أقواله وخفة رأيه وسوء أحواله.

(١) قوله: لقولهم: [لف ونشر مرتب، فقول الوجوب قول بالعدل وقول النفي توحيد.]

غاية لقوله: «توغلوا وتشبثوا» — قيد الإخوة اتفاقي

إلى أن قال الشيخ[١] أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجُبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة، مات أحدهم مطيعًا والآخر عاصيًا والثالث صغيرًا؟ فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.[٢]

صالحا — لم يبلغ الحلم — على نمط الاستحقاق بعمله الصالح — من جهة عمله وإن أثيب تطفلا

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتَّني صغيرًا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومنَ[٣] بك وأطيعَك فأدخل الجنة؟! فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رَبِّ، لمَ لمْ تُمتني صغيرًا؛ لئلا أعصي لك، فلا أدخلَ النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبُهت[٤] الجُبائي،

أي الصغير — ميرانيدهٔ — أي أحييتني بالإبقاء إلى آخره — في جوابه — بلغت الحلم — أي في حقك بالنظر إلى استعداد مادتك — أحكام الرب تعالى — العاصي — من جهة عدم صدور العصيان مني

---

(١) قوله: الشيخ إلخ: هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر -واسمه إسحاق- بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن مالك بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري. وهو الإمام المتكلم الأصولي، صاحب التصانيف والمذهب المنتشر، والحجة على أصناف المبتدعة، بصري، سكن بغداد إلى أن مات بها بعد عشرين وثلاث مائة، وولد سنة ستين ومائتين.

وفي حاشية «شرح العقائد»: المشهور من أهل السنة في خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار: الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى ﷺ، هو أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع إلى السنة، وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي المنصور، وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسألة التكوين والاستثناء وإيمان المقلد وغيرها، والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعة والضلال، كذا في «المغني».

والأشعري -بشين معجمة وعين مهملة- منسوب إلى الأشعر، واسمه نَبْت بن أُدَد بن زيد، منه أبو الحسن. والجبائي بمضمومة وشدة موحدة، منسوبة إلى جباء من قرى البصرة، قاله في «المغني».

(٢) قوله: لا يثاب ولا يعاقب إلخ: قد يتوهم أن الثواب منوط بالجنة والعقاب بالنار، ولا واسطة بين الجنة والنار، فلا يتصور الواسطة بين الثواب والعقاب، ولعل الثواب عندهم ليس عبارة عن مجرد دخول الجنة، بل دخولها على وجه الاستحقاق والنعمة، لا بطريق التبعية والتطفل، كما قالوا في أطفال المشركين: إنهم خَدَم أهل الجنة بلا ثواب.

(٣) قوله: فأومن: [بالنصب بعد النفي أو الاستفهام]

(٤) قوله: فبهت إلخ: أي جعل متحيّرًا مدهوشا، كما في قوله تعالى: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ (البقرة: ٢٥٨). وقد يجاب عنه بأن إيصال النفع لا يقول الجبائي بوجوبه عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر، بل الواجب عنده اللطف والتمكين والإقدار على الأصلح، كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل، وهذا حاصل في حق العاصي. قلنا: هذا خلاف ما نقله ههنا عنه حيث يقول: «فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا»؛ فإنه مبني على وجوب الأصلح، لا على وجوب اللطف بالتمكين =

وترك الأشعريُّ مذهبَه، فاشتغل هو ومَن تَبِعَه بإبطالِ رأي المعتزلة، وإثباتِ ما ورد به السنة
(لهذا الوجه وكان معتزليا — في جملة ما خالفوا فيه ظواهر السنة)

ومضى عليه الجماعة،(١) فسُمُّوا أهل السنة والجماعة.
(أي جماعة الصحابة — لهذا الوجه)

ثم لما نقلت الفلسفة(٢) عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد

على الفلاسفة فيما خالفوا(٣) فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها
(أي في المسائل التي خالفوا فيها الشريعة — أي الحكمة، لا فن الأمور العامة فقط)

فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرًّا، إلى أن أدرجوا فيه مُعْظَم الطبيعيات(٤) والإلهيات، وخاضوا في
(أي ائت جرا — أي يقدروا)

الرياضيات حتى كاد لا يتميَّز عن الفلسفة لولا(٥) اشتماله على السمعيات، ....
(علم الكلام)

= والإقدار والإرسال وإعطاء العقل، بل إماتته صغيرا كان خلاف هذا اللطف، وسيجيء تنقيح المقام وتحقيقه في مقامه.

(١) قوله: الجماعة: [وهم مصداق الفرقة الناجية؛ لحديث: «ما أنا عليه وأصحابي»، رواه الترمذي.]

(٢) قوله: الفلسفة إلخ: وهي الحكمة اليونانية، مركبة من «فيلا سوفا»، أي محب الحكمة أو معرفة الرُّبُوبية. والمحقق من تعريفها: أنها علم بأصول كاشفة عن أحوال الموجودات على ما في نفس الأمر بقدر طاقة أوساط البشر. وقيد «الأعيان» لغو، بل مضر ضررا بينا بكثير من الوجوه، ومخرج للفلسفة الأولى ولعلم الحساب؛ فإن الأمور العامة والعدد ليست من الأعيان، وإلا يلزم التسلسل، و«الخارجية» قد يراد بها الموجودات الواقعية كما صرح به كثير من أئمة الفن، فلا دليل من قول الشيخ، ولا هذا الفن مما ينظر فيه إلى قول زيد وعمرو، سواء كان رئيسا أو معلما، ولا هو ملقب بالمعلم ولا رضي به أحد من أهل زمانه.

(٣) قوله: فيما خالفوا إلخ: [كمسألة القِدَم و[نفي] الخرق وعلم الجزئيات وغيرها]

(٤) قوله: معظم الطبعيات: أي مشاهير مسائلها كمسألة المكان والحيز، ومسألة اتصال الحركة وتخلل السكونات في أجزائها، وتناهي الزمان وعدمه، ومسألة حركة الفلك وتناهيها، ومسألة الخرق، ومسألة حدوث النفس وتجردها وماديتها. وأما مُعْظَم الإلهيات فكمسألة عينية الصفات والوجود والتشخص وغيريتها، ومسألة الجوهر الفرد، ومسألة وجود المجردات، ومسألة وجود الاختيار والإيجاب، ومسألة قدم العالم وحدوثه، ومسألة علم الواجب وبساطته وتجرده، وغير ذلك. وقد خلطوا فيه كثيرا من مباحث الهيئة والهندسة من الرياضي، كمقادير حَرَكات الأفلاك وهيآتها وأجزائها، من ذكر الممثلات وخوارج المراكز والتداوير والحوامل والأفلاك المائلة والأوجات، والمتمم الحاوي والمَحْوِيّ والجوزهرات، والمدير والرأس والذنب، والمطالع والمغارب والطوالع والغوارب والأقطاب والمحاور والمناطق والمدارات ودوائر نصف النهار ومعدل النهار ومنطقة البروج وأول السموت، إلى غير ذلك من الهيئة ومباحث الأصول الإقليدسية في بحث الجزء وغيره.

(٥) قوله: لولا إلخ: جوابه قوله: «كاد لا يتميز إلخ»، والمراد بـ«السمعيات» هي النصوص القرآنية والنبوية، وذلك فيما يتوقف وقوفه على الشرع وتوقيفه. وموضوع العلم إما الموجود، أو المعلوم، من حيث يتعلق به العقائد الدينية، أو ذات البارئ =

وهذا[١] هو كلام المتأخرين.

وبالجملة[٢] هو أشرف العلوم؛ لكَونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس[٣] العلوم الدينية، وكَون معلَوماته العقائدَ[٤] الإسلامية، وغَايتِه: الفوزَ بالسعادات الدينية والدنيوية، وبَراهينِه الحججَ القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

بنياد — أي غرض تحصيله — من حيث الامتياز بين الناس والإعزاز في الأعين

وما نقل[٥] عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه ....

أي عن بعضهم كمالك وغيره

= عز اسمه، أو المبدأ والمعاد، على نهج قانون الإسلام، لا بمجرد الاسترسال بالعقول والآراء، ولا باستقلالِ الألباب والاستبدادِ بالأهواء، كما هو شاكلة الفلسفة.

(١) قوله: وهذا إلخ: أي هذا العلم المخلوط بالمباحث الفلسفية وتحقيق مقاصدها وردّها: هو علم الكلام الباحث عنه أنظار المتأخرين، كمصنفات الفخر الرازي والغزالي وغيرهما.

(٢) قوله: وبالجملة إلخ: أي على كل وجه وتقدير، سواء كان علم الكلام للقدماء أو للمتأخرين، هو رئيس العلوم الدينية، وسلطان الفنون الشرعية من حيث يتوقف العلوم العملية وصحة الأعمال الصالحة والفاضلة على صحة العقائد وسَدادها، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَـٰلُهُمۡ﴾ (البقرة: ٢١٧). وبيان وجه الشَّرَف له فيما سبق ظاهر من حيث إن فيه تصحيحًا للعقائد، وبيانا لظواهر ما ورد به السنة وجماعة الصحابة، وردًّا على الملاحدة والزنادقة وأهل البدعة والهوى، وإرغامًا لطواغيت العقائد وأبالِسَة الوساوس في الشرعيات من معالي الفوائد، فلا يُصغَى إلى ما قيل: قوله: «وبالجملة» ليس بواقع موقعه.

(٣) قوله: رئيس: [أي الفقه والأصول لا الحديث والتفسير؛ فإنهما أصله.]

(٤) قوله: العقائد إلخ: خبر للكون، وكذا قوله: «الفوز» و«الحجج». وقوله: «وغايته» وقوله: «وبراهينه» مضاف إليه للكون بتوسط العطف. فأشرفية العلم من غيره إما في نفسه، أو باعتبار معلوماته ومباحثه، أو باعتبار أدلته وحججه، أو باعتبار غاية تحصيله، فهو أشرف من غيره في نفسه من حيث أساس الشرعيات التي تتوقف عليه. وباعتبار معلوماته من حيث إنها العقائد، وهي مقدمة على الأعمال. وباعتبار غايته؛ إذ على صحة العقائد مدار النجاة الأخروية. ومن جملة مباحثها الإيمان الذي هو أصل أصول الإسلام، وعليه تدور رحى الخلاص عن الخلود في النار. وباعتبار أدلته من حيث إنها عامتها قطعية جزمية، وإن كان في بعض أصوله أو فروعه ظنية غير جزمية، كمسألة غيرية الصفات ووجود الجزء، ومسألة التكوين وإيمان المقلد مما اختلف فيه، وكمسألة تفضيل الخلفاء على الترتيب، على ما اختاره المحققون أنه ظني.

(١) قوله: وما نقل إلخ: جواب عما اشتهر بينهم وابتلي به كثير من جهلة زماننا أيضا ممن يتسم بسِمَة العلم والتقشف أو بسمة التحديث: أن السلف قد حرّموا تحصيله ومنعوا كسبه، حتى لم يجوّزوا الصلاة خلف المشتغل بعلم الكلام فضلا =

فإنما هو للمتعصبِ في الدين، والقاصرِ عن تحصيل اليقين، والقاصدِ إلى إفساد عقائد المسلمين،

أي المعوج صاحب الشدة والعصبية بذهنه الغبي أي المائل بالمزخرفات العقلية

والخائضِ فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل

باريكيا أي وإن لم يؤوّل بهذا التأويل وهو علم الكلام

الواجبات، وأساس المشروعات.

ثم لـمَّا كان[1] مبنى علم الكلام على الاستدلالِ بوجود الـمحدَثات على وجود الصانع

تمهيد لشرح كلام المصنف المشاهدة الخالق

وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم الانتقالِ منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب

لامتناع تعدد موجدها أي صفاته الفعلية الموقوفة على الشرع أي آغاز كردن

بالتنبيه على وجُودِ ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتَحققِ العلم بها؛ ليتوصل بذلك إلى معرفةِ

يشير إلى أنه بديهي، له نحو من الخفاء أي الجواهر أي ليتوسل، و«التوصل»: پيوند جستن

ما هو المقصود الأهم، ....

من العقائد الشرعية

= عن المنهمك فيه، فأجاب بقوله: «فإنما هو إلخ». والمتصور لهذه العبارة محملان:

الأول: تسليم الطعن من السلف فيه وصرفه إلى أن مرادهم أنه ممنوع في حق من هو مُعْوَجُّ الطبيعة، ممن يتصور منه العصبية في الدين والإفساد في عقائد المسلمين، فهو نسخة مضرة له، كما يضرُّ تعلُّم المنطق في حق بعض الناس، فيُلحِدون به، أو في حق الغبي القاصر عن تحصيل معالي مناصب الجزم واليقين، أو في حق الخائض المتوغل في غوامض التفلسف من الفضوليات الزائدة الغير المحتاج إليها في تكميلِ الدين، وجبرِ كسر عقائد المسلمين، والردِّ على الملحدين، فعلى هذا يكون «اللام» في قوله «للمتعصب» بمعنى «في»، أي الطعن إنما هو في حقه، لا مطلقا.

والثاني: عدم تسليم الطعن من السلف، والقول بأن هذا الطعن ليس منقولا عن السلف الصالحين من الأئمة المجتهدين، بل هو طعن صادر من أرباب التعصب أو من القاصرين عن درك مرتبة هذا العلم، أو من العازمين على إفساد العقائد وإبقاء الجهل القديم والخرافة المحضة والسذاجة البَحْتَة، أو من الخائضين في العلم المخالف للكلام، وهو الحكمة والفلسفة، فـ«اللام» على هذا للإضافة. والظاهر بالنظر إلى ظاهر معنى «اللام» هو الثاني، وبالنظر إلى مجموع فحوى الكلام وسياقه هو الأول.

(١) قوله: ثم لما كان إلخ: توطئة وتوجيه لتعرضه لبيان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية، مع أن أصل مطمح نظرهم هو البحث عن ذات البارئ وتوحيده وصفاته وما يتعلق به من الرسالة وغيرها، فوَجَّهَه بأن هذا مقدمة بيان تلك المباحث المقصودة والمقاصد الأصلية، من حيث إن العلم بالصانع بطريق الاستدلال إنما هو من جهة الانتقال من المصنوع إليه؛ إذ لا بد للمصنوع من الصانع والممكنِ من العلة الموجدة له، ووجود المصنوع، لا يتصور اعتقاده إلا باعتقاد وجود هذه الأشياء المشاهدة بحقائقها في نفسها، وإلا فلا حاجة إلى الموجد للاعتبارات المحضة.

ثم بعد إثبات الصانع بذلك الطريق ينتقل منه إلى توحيده ومعرفة صفاته وإرسال رسله، ثم منها إلى ما ينطق به الشرع بلسان المبلغين الصادقين الذين هم الأنبياء والرسل، فتدبر.

فقال: قال أهل الحق(١) وهو الحكم المطابق للواقع،(٢) يطلق على الأقوال(٣) والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار(٤) اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصةً، ويقابله الكذبُ.

أي صاحبوه — وهو المخالف للواقع — أي اشتهر

---

(١) قوله: قال أهل الحق إلخ: أي أهل السنة والجماعة، فعلى هذا مقول القول كل ما في هذا الكتاب. أو غير السوفسطائية، فمقوله قوله: «حقائق الأشياء إلخ» إلى قوله: «والعلم إلخ»، فكونهم جميعًا أهل الحق إنما هو باعتبار اعتراف هذه المسألة البديهية. وقوله: «وهو الحكم إلخ» تفسير للمضاف إليه، أي قوله: «الحق»، فتفكر.

(٢) قوله: للواقع: [وهو نفس الأمر، لا الأمر الواقع الثابت في نفس الأمر؛ لأنه لا معنى لمطابقة الحكم له].

(٣) قوله: على الأقوال إلخ: فيقال: هذا القول حق، وهذه العقيدة حقة، وذاك الدين والملة حق، وذلك المذهب حق، وكذا يطلق على العقود والقضايا وإن كانت معقولة، وكذا على مضامينها ونِسَبها، كقولنا: قيام زيد حق، ونسبة القيام إليه حقة.

(٤) قوله: باعتبار إلخ: أي هذا الإطلاق نقل عرفي، أو تجوّز من قبيل إطلاق الجزء على الكل، كما في إطلاقه على القضايا والأقوال المعقولة، أو من قبيل إطلاق اللازم على الملزوم، كما في إطلاقه على العقائد، وفيه إشارة إلى أن الحكاية والمطابقة وعدم المطابقة صفة بالذات للنسبة التامة الإخبارية الحاكية التي هي جزء للقضية، لا للقضية، وإنما هي من أوصافها بواسطة اتصاف جزئها بها، وهذا هو مذهب الجمهور، ولذلك ذهبوا إلى أن التصديق يتعلق بالذات بالنسبة، وبواسطتها بالقضية واسطة في الثبوت، وبالموضوع والمحمول واسطة في العروض، وذلك هو الظاهر؛ نظرا إلى أن معنى الحكاية والإخبار عن الواقع إنما يتقوّم باعتبار النسبة التامة في القضية.

نعم وصف التمامية والإخبارية غير لازم لنفس طبيعة النسبة من حيث هي هي، ولا لشخص النسبة الخاصة في العقد المخصوص، فلا هو من لوازم الماهية ولا من لوازم الشخص، ولذا تبقى ذات النسبة من حيث الكلية والجزئية في القضية المجملة وفي النسبة المعلَّقة والمعلَّق بها والمدخولة لأدوات الإنشاء كالاستفهام والتمني، إلى غير ذلك مع زوال وصف التمامية أو الإخبار عنها، وهذا هو التحقيق. وتوهُّم كونهما من لوازم طبيعة القضية مما لست أحصله.

وأما كون متعلق الإذعان مفهوما مستقلا فمما لم يبيَّن ولم يبرهَن عليه بعدُ، على أنه منقوض بتعلق الإذعان بالقضية الشرطية؛ فإن المقدّم والتالي أيضا هناك غير مستقلَّين؛ لاعتبار النسبة في كل منهما، إلا أن يقال هناك أيضا بخروج النسبة عن معنون كل من طرفَيها، كما اختير في الحملية أن النسبة معتبرة في اللحاظ وعلى نَمَط العروض، لا في الملحوظ، وعلى نهج الشطرية، فيكون متعلق التصديق بمجموع أمور أربعة عرض لها الهيئة الاجتماعية والصورة الوحدانية أوّلا من تلقاء ربط النسبة لاثنين اثنين من جهة الربط الحملي، ثم للأربعة من قبل الربط الاتصالي أو الانفصالي، فلا يرد أن التصديق طبيعة محصلة والأربعة حقيقة اعتبارية، ولا يتصوَّر قيام المحصل بغير المحصل، على أن التصديق إنما تعلق قيامه بالنفس، وأما بالمصدَّق به فإنما هو له تعلق الوقوع، فتدبر.

وقد يفرق[1] بينهما: بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم.
بين الحق والصدق

فمعنى صدق الحكم: مطابقته للواقع، ومعنى حقيته: مطابقة الواقع إياه.

حقائق[2] الأشياء ثابتة، حقيقة الشيء وماهيته: ....
يشير إلى ترادف الماهية والحقيقة

---

(1) قوله: وقد يفرق إلخ: يشير إلى أنه قد لا يفرّق بينهما، وأنه هو الأشهر المتعارف كما يشعر به «قد» التقليلية، وعلى هذا يكون معنى «الحق» و«الصدق» هو الحكم المطابق للواقع، وأما على الفرق فمصداق «الصدق» هو الحكم من حيث مطابقته للواقع، فيكون الواقع هو الأمر الأصلي المطموح إليه بالنظر بالذات، حتى يعتبر مستتبعا لغيره في مطابقته وموافقته له، وهو الواقع الواقعي.

ومصداق «الحق» هو الحكم من حيث مطابقة الواقع إياه، فيكون المهتمُّ بالقصد هو الحكم، وبلغ في واقعيته إلى أنه اعتبر كأنه هو عين الواقع ونفس الأمر، حتى إن الواقعَ المعتبرَ غَيْرُه في نظر العموم، وملاحظة أخرى مأخوذة من مرتبة التجريد، والتغاير لا يكون واقعيا إلا من حيث مطابقته لهذا الحكم، فيكون الأمر أدقَّ وألطف في بلوغ واقعية الحكم مرتبةً لا يتصور فوقها، حتى كأنه اعتبر مستتبعا للواقع.

وهاتان الحيثيتان معتبرتان في مرتبة المصداق، ومأخوذتان في مرتبة العنوان واللحاظ، لا في مرتبة المعنون والطبيعة، فباختلافهما يختلف الأحكام، ولا يختلف الطبيعة، ولا يحدث التغاير الذاتي والاختلاف النوعي.

(2) قوله: حقائق إلخ: قيل: إنما زاد لفظ «الحقيقة» ولم يقتصر على أن يقول: الأشياء ثابتة؛ لأن ذلك لا ينافي مذهب العندية، بل المنافي له ثبوت الحقائق، أي ما به الشيء هو هو، مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به.

قلت أوّلا: ليس هذا معنى الحقيقة؛ وإنما هو زيادة تصرف وتقييد لم يصرح به أحد.

وثانيًا: إن الحقيقة كما تكون حقيقية تكون اعتبارية أيضا، فالتقييد على خلاف الواقع ومصرَّحاتهم.

وثالثا: إن منافاة مذهب العندية لا تنشأ من زيادة لفظ «الحقيقة»، بل من إرادة الثبوت الواقعي من قوله: «ثابتة»، أو من تبادر كون الحكم المطلق حكما واقعيا، أو من جهة أن أصل مدلول القضية الثبوت الواقعي. وبالجملة هي ناشئة من مفهوم المحمول أو النسبة.

وأما مفهوم الحقيقة فلو سلّم أن معناها ما اخترعه من عنده فلا ينافي عندية العندية أيضا؛ لأن مصداق هذا المفهوم -أي: مفهوم مقطوع النظر عن الاعتقاد- يجوز أن يكون ثبوته اعتباريا اختراعيا، ولا منافاة بين اعتبار العدم في التصور واعتبار الوجود في التصديق كما أن التصور المقيَّد بعدم الحكم قد يكون مقارنا للحكم، وأن عدم التصور يعرضه التصور، ونقيض الشيء قد يحمل على مفهومه مواطأة، ألا ترى أنا لو قلنا: التصور المقيد بعدم الحكم تصور أو مقيد أو معدوم فيه الحكمُ، فهو تصورٌ مقيد بعدمه تصورا، ومقيدٌ بوجوده تصديقًا، أو معتبر فيه عدمه مفهوما ومعتبر فيه وجوده قصدا، وقد حقق أزيد من ذلك في موضعه، فتدبر.

ما به الشيء[1] هو هو،[2] كـ«الحيوان الناطق»[3] لـ«الإنسان»، بخلاف[4] مثل «الضاحك» و«الكاتب»، مما يمكن تصور «الإنسان» بدونه؛

أي مجموعهما — أي من العوارض التي يمكن إلخ — الضمير يعود إلى الموصول

(١) قوله: ما به الشيء إلخ: أي حقيقة كل شيء هو الذي باعتباره وبالنظر إليه يكون ذلك الشيء هو ذلك الشيء، مثلاً: حقيقة الإنسان هي التي بالنظر إليها وباعتبارها يكون الإنسان إنسانًا، فإنسانية الإنسان منوطة بمجموع ما يتقوم به، ويتحصَّل به ذاته، وهو الحيَوان الناطق باعتبار الوجود الذهني وبالنظر إلى الأجزاء الذهنية المحمولة وإلى تقوُّم الحقيقة الذهنية، ومجموع الأعضاء الخاصَّة والمادَّة الخاصَّة مع الاستعداد والمزاج المخصوصين والنفس الناطقة والمتعلقة بها أو نفس النفس الناطقة مع ملاحظة هذا التعلق الخاصِّ باعتبار الوجود العيني وبالنظر إلى الحقيقة العينية والأجزاء والمقوّمات الخارجية.

قيل: نوقض بالفاعل، ودفع بأن الفاعل ما به الشيء موجود دون ما به هو هو. **قلت:** هذا إنما يصحّ بناءً على غير المحقق عند المحققين، وهو الجعل المؤلف؛ فإن أثر الجعل فيه من الفاعل إنما هو كون الشيء موجودا، لا كون الشيء متقررا في نفسه مع عدم ملاحظة عوارضه، بل أثره نفس ذات الشيء من حيث هي هي، فالأولى أن يقال: ليس الفاعل مما به الشيء هو هو، إما لأن الباء ههنا لا يراد بها السببية والعلية، بل الاعتبار والنظر، كما أومأنا إليه، وإلا لم يكن الحقيقة حقيقة، وإلا لزم علية الشيء لنفسه. وإما لأن أثر الفاعل ليس مفاد الحمل الأولي بل نفس الشيء من حيث هو هو، أو من حيث إنه متقرر من غير أن يعتبر التقرر وصفا غير ذلك الشيء. وفرّق بين اعتبار كون الشيء نفسه وعينه أثرا لـ«الجعل»، فيلزم المجعولية الذاتية، واعتبار كونه متقررا، فلا يلزم، وقد خفي ذلك على كثير من الأعلام في مبحث «الجعل»، فقالوا ما قالوا.

(٢) قوله: هو هو: [الأول ضمير الفصل والثاني خبر، وإنما أتى به لإشعار الاتحاد، وأنه لا يقصد حمل الشيئية على شيء خاص.]

(٣) قوله: كالحيوان الناطق إلخ: فإنه إنما يكون الإنسان إنسانا -أي يتقوَّم ويتحصَّل- بالحيوان الناطق، أي يتصوَّر إنسانيته باعتباره، ولا يمكن تصوره بالكنه بدون تصور الحيوان الناطق، وإن أمكن تصوره بكنهه إجمالا أو بالوجه بدون ذلك، وهذا هو الظاهر، فلا يرد أنَّ تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصَّل، وإنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان؛ لعدم إمكان تصور المفصَّل بدون المجمل.

قلت: هذا عجيب جدا؛ لأن الإجمال والتفصيل صفتان عارضتان للشيء من قِبَل الملاحظة، لا يستلزم وجود أحدهما وجود الأخرى، فتعلق اللحاظ الواحد بالشيء وأجزائه لا يستلزم تعلق المتعدد بها، ولا العكس. ثم طريق الإيصال من المفصَّل إلى المجمل ليس بمجرد ملاحظة المفصَّل، وإلا لكان كل أحد عالما بهذه الحقيقة؛ فإن المفصَّل معلوم له، بل مع ضم الطريق الفكري والترتيب والتقييد المقصود به الوصول إلى الأمر الوحداني، فتفكر، لعل الصواب لا يتجاوزه.

(٤) قوله: بخلاف إلخ: أي تصوره بالكنه معه ليس بضروري لذاته، فيكون تصوره بدونه ممكنا بالإمكان العام الميزاني، فيخرج الذاتيات؛ لأن تصوره بالكنه بدونها مستحيل عقلا، ويدخل العرضيات كلها حتى اللوازم البينة بالمعنى الأخص؛ لأن تصورها ليس في مرتبة تصور نفس ذاته التي هي مرتبة مقدمة بالذات على مرتبة العوارض، وإن كان تصوُّرها لازما =

فإنه من العوارض. وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه[1] (أي وجوده) حقيقةٌ، وباعتبار تشخصِه[2] هُوِيّةٌ، ومع قطع النظر[3] عن ذلك ماهيةٌ.

= لتصوُّره في نفس الأمر؛ لأن الملازمة إنما مناطها على امتناع الانفكاك الواقعي بحسب الزمان، لا على امتناع الانفكاك في كل مرتبة ولو من المراتب العقلية، وإن عدَّ تلك المرتبة من مواطن نفس الأمر تجوزا وتوسُّعا باعتبار المنشأ الصحيح المصحِّح لواقعية المرتبة، وإلا لزم أن لا يتصوَّر كون شيء من العوارض لازما، ولا شيء من المباينات في الصدق لازما بحسب الوجود، كما قالوا بين المادة والصورة. وبالجملة: الاتحاد الزماني كافٍ في تحصل الملازمة، ولا ينافيه التقدم بحسب الذات. والمراد بالانفكاك ههنا هو في مرتبة نفس التصور. ولا يبعد أن يقال: إن المراد أن يكون تصور الشيء عين تصور حقيقته وأجزائه، لا غيره، وتصور العوارض غير تصور الشيء وإن كان لازما له، ومما لا يمكن تصوره بدونه باعتبار الواقع. فالمراد بقوله: «مما يمكن إلخ» أن يعتبر تصوره غير تصور الإنسان، فاندفعت الأوهام كلها مما نشأ ههنا للنُّظَّار.

(١) قوله: باعتبار تحققه: المراد بالتحقق الوجود الخارجي؛ ليخرج الماهيات الاعتبارية الموجودة في الذهن انتزاعية كانت أو اختراعية. أو يراد به الوجود الواقعي؛ ليخرج الاختراعية والمعدومات فقط.

(٢) قوله: وباعتبار تشخصه: يشير إلى أن الشيء واحد اكتنفه اعتبارات مختلفة، فالتغاير بين المعتبرات بهذه الاعتبارات يكون اعتباريا. وإلى أن التشخص معتبر في الهويّة والشخص عروضًا لا دخولًا، كما يشعر به قوله: «وباعتبار إلخ»، أي مرتبة الملحوظ هو نفس الشيء، لكن إذا لوحظ بهذا الاعتبار يكون هوية، فيكون التشخُّص معتبرا في الاعتبار واللحاظ خارجا عن المعنون والملحوظ، وهو مذهب عامة المحقِّقين من المتأخرين. وأما القدماء وكثير من المتأخرين فقد ذهبوا إلى أنه جزء من الهوية والشخص، أي الحقيقةِ الجزئية الشخصية. ونسبته إلى الطبيعة النوعية في التحصيل والتعيين كنسبة الفصل إلى الجنس. وأدلة الفريقَين مبسوطة في موضعها، ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هو مُوَلِّيها.

والتحقيق: أن الشخص هو الطبيعة المتعينة بذاتها بانخراطه في نحو من تعلق الجعل في الممكنات من غير اعتبار انضمام أمر آخر أو انتزاعه، وليس التعين أمرا زائدا عليها، وإنما التكثر في الملاحظة التحليلية، فليس ههنا إلا شيء واحد هو الطبيعة، وهو الشخص، وهو التعين والتشخص. وهذا مما اختاره عامة اللحقة بالمتأخرين، وهو الأشبه، لكنه بعد الإمعان والتعمق يؤول إلى مذهب القدماء وعامة المتأخرين أنه جزء ذهني تحليلي كما قرَّرنا، وإنما الاختلاف في العبارة؛ لأنه ليس النوع أيضا في الواقع إلا شيئا واحدا، والكثرة في مرتبة التقدم إنما هي في الملاحظة التحليلية الحاصلة بضرب من تحليل العقل، وليس فيه تكثر عيني، إنما المتحقق منشؤه، فتدبر.

(٣) قوله: ومع قطع النظر إلخ: أي عن التحقق والتشخص، فهو الماهية الكلية المعقولة في الذهن من غير أن يلاحظ فيه أنه موجود أو متعين، وهذا مرتبة التجريد في الملاحظة لا في الملحوظ، وإلا لم يمكن تحققه في الذهن أيضا ولا في ضمن الأفراد، بل لو دقق النظر ههنا أن عزل اللحظ هذا إنما هو تعبير عن تلك الملاحظة المخصوصة، لا أنه جزء معتبر داخل في لحاظ تلك الماهية، وإلا لكانت مقيدة بوصف التجرد ولو عروضا، واستحال وجودها مطلقا. ثم وصف الكلية والاتصاف =

والشيء عندنا[١] هو الموجود. والثبوت[٢] والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور.

وقد برهن في الأمور العامة على أن الوجود بديهي التصور

فإن قيل:[٣] فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوًا، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

أي حمل وجودها عليها بل حمل مطلق الوجود عليها — أي غير مفيد أو ممتنعا لامتناع الاتحاد مطلقا في المتنسبين

قلنا:[٤] إن المراد به أن ما نعتقده حقائقَ الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء ....

من قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» — مفعول ثان لقوله: «نعتقده» بمعنى نعلمه — من الكليات، وزيد وعمرو وبكر من الجزئيات

= بمفهوم الماهية بل بوصف التجرد وقطع النظر أيضا مقطوع النظر في هذه الملاحظة، وإنما المطموح إليه بالنظر هو نفس الشيء من حيث هو هو، وهو مرتبة مطلق الشيء بأن يتعلق الحيثية بمرتبة اعتبار الاعتبار وعنوان التعبير، فتأمل؛ فإنه يفتاق إلى تلطيف القريحة.

(١) قوله: عندنا إلخ: أي عند الأشاعرة، وأما عند الحكماء ومعتزلة البصرة والجاحظ فمعناه: المعلوم، أي ما يمكن أن يعبر عنه ويعلم، سواء كان موجودا أو معدوما، ممكنا أو ممتنعا، وهذا يؤول إلى اختلاف لفظي. ثم منشأ هذا المذهب هو أن الشيء بمعنى المشيء، أي ما تعلقت به مشيئة البارئ عز اسمه، ولا محالة يكون موجودا في وقت من الأوقات.

(٢) قوله: والثبوت إلخ: ومعناها المعبر عنه في الفارسية بـ«هستى»، وهو الحاصل بالمصدر، أو بـ«بودن»، وهو المعنى المصدري الاعتباري المأخوذ من الشيء المتقرر المترتب عليه الآثار. وقد يراد بـ«الوجود»: ما هو منشأ انتزاع هذا الاعتباري، وهو الوجود الحقيقي الذي به الموجودية، وهو مصداقها المحكي عنه بكون الشيء موجودا، ويفسر بمنبع الأحكام ومصدر الآثار، وفيه اختلاف فاشٍ مبسوط في الكتب.

ثم من هذه الألفاظ الأربعة عامتها تطلق على الوجود في نفسه، و«الكون» قد يراد به الكون المحمولي، وهو وجود الشيء في نفسه عرضا كان أو عينا، وقد يراد به الوجود الرابطي، وهو وجود الشيء للشيء إما في مرتبة الحكاية، وهو النسبة الإيجابية، أو في مرتبة المحكي عنه، وهو صفة للأعراض والحقائق الناعتية بالنسبة إلى محالها سوى الوجود الذي هو العرض عند عامة أهل الكلام والحكمة؛ فإن الوجود ليس له وجود رابطي بالنسبة إلى محله بحيث يقوم به بهذا الوجود الرابطي للوجود، وإلا لكان للوجود وجود ويتسلسل الأمر، بل ليس له وجود إلا وجود موضوعه.

(٣) قوله: فإن قيل إلخ: منشؤه عدة أمور: الأول: أن حقيقة الشيء عينه، لا غيره، فحقائق الأشياء نفسها، فيؤول معناه إلى: الأشياء في أنفسها. والثاني: أن الشيء بمعنى الموجود عندكم. والثالث: أن الوجود والثبوت مترادفان، فيكون معنى الأشياء معنى الموجودات، ومعنى الموجودات معنى الثابتات، فيؤول معناه إلى: أن الثابتات ثابتة، فهو حمل الشيء على نفسه، وهو ضروري غير مفيد، فيكون لغوا.

(٤) قوله: قلنا إلخ: المتصور لهذا الكلام محملان: الأول: إبداء مغايرة اعتبارية بين الموضوع والمحمول، بأن يراد بـ«الثابت» في جانب الموضوع: الثابت في اعتقادنا، وبـ«الثابت» في جانب المحمول: الثابت في نفس الأمر، سواء اعتبر القيدان جزئين =

والأرض: أمورٌ موجودةٌ في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا كلام مفيد ربما

في حد ذاتها بلا اعتبار المعتبر — مع أن الوجود مأخوذ في جانب الموضوع أيضا

يحتاج إلى البيان، ليس[1] مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعري

لا تغاير أصلا ولو اعتبارا — في تغاير المفهوم ظاهرا

شعري، على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك:[2] أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء مفيدًا....

باعتبار صفاته وجهاته — أي هذه الإفادة

= للمصداق أو المفهوم أو لا. ويعتبر التخصيص من قبَل التقييد، أو يقال: المعتبر في جانب الموضوع هو الذات المبهمة مأخوذة مع وصف الثبوت معتبرا مع قيد كونه في اعتقادنا، وفي جانب المحمول هو مفهوم الثابت بلا اعتبار المصداق معتبرا مع قيد كونه في نفس الأمر، فالفرق بثلاثة وجوه: اعتبار الذات واعتبار المفهوم، وأخذ الوصف على طريق عقد الوضع بلا حكم وتركيب خبري وأخذه على نمط عقد الحمل والإخبار، وأخذ قيد الاعتقاد وقيد الواقع.

والثاني: أن المراد بالأشياء في جانب الموضوع ليس بمعنى مطلق مفهوم الأمور الثابتة، بل المراد بها المصاديق الخاصّة، وهي الأمور التي نشاهدها ونسميها بأسماء، كالإنسان والفرس، ومعاني هذه المصاديق الخاصة بأعيانها غير مفهوم الثابت، فلا يلزم حمل الشيء على نفسه، فيرجع المعنى إلى أن الأمور الثابتة التي نسميها بأسماء ثابتة في الواقع. والأول يشير إليه قوله: «أن ما نعتقده إلخ». والثاني يشير إليه قوله: «ونسميه بالأسماء إلخ»، علا أن مبنى السؤال على أن حمل الشيء على نفسه لغو غير مفيد فائدة جديدة؛ لأولية ثبوته لها، أو محال لضرورة اقتضاء الحمل تغاير المنتسبَين الموضوع والمحمول.

والجواب عن الثاني ظاهر؛ لأن التغاير الاعتباري بتعدد التعقل وتكثر الالتفات، واعتباره قيدًا لهما كافٍ في إمكان الحمل. وعن الأول أنه قد يكون مفيدا بل نظريا أيضا كما يقال: الواجب الوجود موجود، بل كما يقال: واجب الوجود عين الوجود، على ما هو مذهب الأشعري والحكماء، وزِيْدَ وجود على مذهب الأشعري فقط بالحمل على وجه العينية، وهو حمل الشيء على نفسه، ويبرهن عليه ببراهين غامضة.

(١) قوله: ليس إلخ: له أيضا محملان: الأول: أنه ليس مثل قولنا: «الثابت ثابت»، و«شعري شعري» في عدم الإفادة إذا لم يعتبر التغاير بين الشعرَين في الجانبين. والثاني: أنه ليس مثل قولنا: «الثابت ثابت» في اللغوية وعدم الإفادة، ومثل قولنا: «شعري شعري» في الاحتياج إلى البيان والإثبات؛ لأن معناه: شعري هو الشعر الكامل، أو هو الشعر لا غير، أي غير شعري ليس شعر أصلا، بل هو كالعدم بإزاء شعري، أو الشعر المنسوب إلي هو شعري في الواقع. وهذا كله محتاج إلى الإثبات بالبينة، وكذا ليس مثل قولنا: أنا أبو النجم في تغاير مفهومَي المنتسبَين؛ فإن مفهوم «أنا» ومفهوم «أبو النجم» متغايران؛ لأن مفهوم الأول مفهوم الضمير المتكلم، ومفهوم الثاني الاسم الخاص والكنية وإن اتحد مصداقهما، وههنا المفهوم لكل من المنتسبَين واحد، فتفكر.

(٢) قوله: وتحقيق ذلك إلخ: بيان لأن التغاير الاعتباري سواء اعتبر في مرتبة المعنون أو المصداق أو في مرتبة المفهوم =

بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أُخذ من حيث إنه جسمٌ مّا[١] كان
أي باعتبار أخذ ذلك البعض في مفهومه الآخر من الاعتبارات اللاحقة له
الحكم عليه بالحيوانية مفيدًا، وإذا أُخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوًا.
أي الزائدة على معنى الجسم ويؤخذ للحيوان مفهوم مفصل، وإلا عند الإجمال لا يكون لغوا

والعلم بها[٢] أي بالحقائق مِن تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق. وقيل:[٣] المراد
أي واقعي في الواقع
العلم بثبوتها؛ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس؛ ردًّا على
الغير المتناهية أي إنما أردناه لهذا الجزم أي جنس الحقائق هو مطلق الحقيقة
القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها. ....
وهو عموم النفي وشمول السلب أيّ حقيقة كانت، عينية أو ذهنية

= أو التعبير أو اللحاظ: كافٍ في إفادة الحمل؛ لأن الشيء الواحد مفهوما أو مصداقا إذا اكتنفه اعتبارات شتّى فحمله على نفسه إذا كان باعتبارَين مختلفَين: يكفي لأن يفيد الحمل معنىً زائدا على معنى حمله على نفسه؛ لأنه قد يكون فيه خفاء باختلاف الجهتَين، كما إذا أخذ الإنسان أي تصوِّر من حيث إنه جسم ما من الأجسام، ولم يتصوّر من حيث إنه حيوان وناطق، فإذا حمل الحيوان في خطابه على الإنسان كان مفيدا ومعطيا لإدراك أمر مجهول لم يكن معلوما للمخاطب قبل؛ لأنه كان يعلمه جسمًا، ولم يكن يعلمه حيوانا. وإذا تصوِّر من حيث إنه حيوان ناطق فحمل الحيوان بإزاء العالم بكونه كذلك على الإنسان: يكون بيانا لمعلومه، فلا يكون مفيدا بل لغوا، ففي تصور الإنسان اعتبر جهتان، وباختلافهما اختلف جهتا الإفادة وعدمها، فتأمل.

(١) قوله: جسمٌ مّا: [لفظة «ما» مزيدة لتأكيد التنكير.]

(٢) قوله: والعلم بها إلخ: أورده تصريحا للرد على اللاأدريّة؛ فإنهم غير نافين لثبوت الأشياء في أنفسها في الواقع، ويجوّزون أن تكون ثابتة، وإنما ينفون علمهم بثبوتها، فسجّل الأمر على ردّ قولهم بأن العلم بها أيضا من حيث إنها ثابتة، لا مجرد تصورها أو تصور ثبوتها أو ثبوت الثبوت لها، وهي النسبة الواقعة في الهيئة البسيطة: واقع متحقق من غير مرية وتردد في وجود هذا العلم. لا يقال: العلم بالعلم علم حضوري لا حاجة إلى بيانه؛ لظهوره في نفسه. **قلنا أولا**: إنه للتنبيه عليه للخصم المكابر في أظهر الظاهرات. **وثانيا**: إنه مما تقرر في الفلسفة. والتحقيق عند مشايخنا الماتريدية، وهو الصواب: أن العلم حالة انجلائية سواء تعلق بذات العالم أو صفاته أو أغياره، والحضوري ليس بشيء، وقد حقّقنا الأمر في زبرنا في علم المعقول، فيمكن أن يتحقّق الحالة الانجلائية في شيء، ولم يتحقق بها حالة أخرى تنجلي بها وتنكشف حتى تصير معلومة، فلم يوجد مناط الكشف. **وثالثا**: إنه قد لا يوجد التوجه والالتفات من الذهن إلى حصول العلم الخاص، فيذهل عن وجوده، أي لا يعلم وجوده ما لم يتعلّق به التوجه إليه، فلا يجب علم العلم عند حصول العلم فضلا عن العينية، وهذا ظاهر، ولذا قد نشكُّ في كثير من الأمور أنا كنا قد علمناها قبل أو لا.

(٣) قوله: وقيل إلخ: يعني أن الضمير المجرور في «بها» يعود إلى ثبوت الأشياء المفهوم من قوله: «ثابتة»؛ لاشتمال المفهوم الاشتقاقي على المبدأ ولو إجمالًا، فالكلام على حذف المضاف. وإنما أنث الضمير باعتبار المضاف إليه، أو باعتبار =

أي متخيّلات ومتوهمات

خلافًا للسوفسطائية؛ فإن منهم مَن ينكر[1] حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة،

الزعم إما مطلق الاعتقاد، أو بمعنى الحسبان الباطل — لا أصل لها بلا اعتبار المعتبر

وهم العنادية.

تفريع على التبعية

ومنهم من ينكر ثبوتها، ويزعم أنها تابعة[2] للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا

الواقعي بلا اعتقاد — نسبة إلى «عند» — ولو كان عرضا

فجوهر، أو عرضًا فعرض، أو قديمًا فقديم، أو حادِثًا فحادث، وهم العنديَّة.

أزليا أبديا — كائنا بعد العدم — لأن الحقائق تابعة عندهم لما عندهم

= أن ثبوتها ليس غيرها، ولا حاجة إليه، بل الأولى أن يقال بحذف المضاف قبل الضمير، وهو راجع إلى «الأشياء». ثم هو مبني على أن يراد بعلم الأشياء علمها التفصيلي، وأن الوجود أمر واحد مشترك بينها، فعلمه علم شيء واحد، لا علم أمور متعددة حتى يحتاج إلى التفصيل، أو على أنه لا معنى لعلم الشيء تصديقا إلا العلم بوجوده؛ إذ علم نفسه من حيث هي علم تصوري، وهو غير مراد ههنا.

ثم فيه نظر؛ لأن الوجود إذا كان مشتركا يكون عارضا للأشياء، والعرض الواحد لا يقوم بموضوعات متعدِّدة، فلكل شيء وجود على حدة غير وجود شيء آخر، فبحسب تعدُّد الأشياء يتعدَّد الوجودات، فإن أريد بـ«العلم بثبوتها» علم وجوداتها على التفصيل فهو ممتنع كالعلم بالأشياء، وإن أريد به العلم الإجمالي فلا وجه للعدول؛ لأنه ممكن في العلم بالأشياء أيضا، ولعلَّه إليه أشار بقوله: «والجواب إلخ»، لكن الظاهر من قوله: «ردًّا على إلخ» أن مراده بالجنس الإيجاب الجزئي، أي المقصود ههنا ثبوت الجنس وعلمه به ولو في ضمن بعض الأفراد؛ لأنه وقع بإزاء السلب الكلي النافي لعلم كل فرد فرد من الأشياء، ونقيض السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي، وهو كافٍ لرد قولهم وإن لم يثبت المدعى، وهو العلم بالكل إجمالا كان أو تفصيلا.

(١) قوله: من ينكر إلخ: فإن أريد بالإنكار أن هذه الأمور المشاهَدَة بالعيان لا وجود لها بوجه مَّا لا حقيقةً ولا مجازا: فهو مكابرة محضة، وجحود ومصادمة للبداهة. وإن أريد أنها لا وجود لها حقيقةً وإن كان لها وجود تجوُّزا كتحرك جالس السفينة، وتخييلُ أن لها وجودات حقيقية في الواقع تخييل محض ووهم، وكلها هالكة الذات باطلة الحقيقة، واستناد الوجود إليها بضرب من التوسع: فله وجه مَّا إذا استثنوا منها الواجب الوجود، وحكموا به على الأمور المشاهدة فقط؛ بناءً على ما اختاره أهل التحقيق من أرباب المعقول وعامة الصوفية الصافية الكرام أن لا وجودَ حقيقةً لهذه الممكنات، وأنها بعد الخلق أيضا معرَّاة عن الوجود حقيقةً، والوجود الحقيقي ليس إلا له سبحانه، وكل شيء هالك إلا وجهه، لكن هذا التحقيق بعيد عنهم بمراحل، لا يتصور خطوره أيضا ببالهم.

(٢) قوله: تابعة إلخ: لعلَّ ذلك بناء على أن النفوس مسخَّرة تابعة للأوهام، ولذا اعتبرت القوة الوهمية مبدعة مخترعة، فبعد ما تمكَّن وارتكز شيء بتوهُّم القوة الوهمية واختراعها في القلب تبيَّن له صورة وهيكل وانتقشت فيه، فيؤخذ بعد ذلك من حيث هي واقعة، ويظنُّ أنها في نفس الأمر كذلك مع أنها ليست إلا حكايةً خياليَّة، وعليه مبنى عامَّة أوهام العامَّة، يدبِّرون عليه كثيرا من الأحكام كأنياب الأغوال. ولعلَّ مبنى غلط هؤلاء القائلين جعل هذا الحكم البعضيّ أو الأكثريّ حكما كلّيًّا. =

ومنهم من ينكر[١] العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك،[٢] وهلم جرًّا، وهم اللاأدريّة.

ولنا تحقيقًا: أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان. وإلزامًا: أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت،[٣] ....

= نعم بعض الأمور قد يكون فيه للاعتقادات مدخلية تامة ويد طولى، بها يعتقد تلك الأباطيل أمورًا واقعية بارتكاز الاعتقاد من بدوّ الفطرة والجبِلّة، كالمشهورات، والعادات المتعارفة، والعقائد الموروثة من الآباء، يجمع كل أحد على حسنها وواقعيتها، وتقعد الطبيعة عليها جامدة من غير لفت إلى ههنا أو هناك، وتحسبها مشاهدة بينة ضرورية، وخلافها قبيحا محضا مصادمًا للأوّليات. ولذا قيل: للعرف والعادات دخل تام في الاعتقاد، يصير الشخص بهما أعمى وأصمّ، لا يصغي إلى غيرهما بأدنى فهم فضلا عن القبول، فيبعد عنه الواقعيات بمراحل، ويقولون: قلوبنا غلف، لا تبصر عيون قلوبهم شموس الحقانيات. ومن ههنا اختلفت الملل والأديان والمسالك والمذاهب، وإلا لم يكن قبض العقائد الحقة مما يعسر على أحد بعد أدنى نظر وفحص بشريطة الاقتصاد والإنصاف، لكن قولهم: نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون؟! ولذا اختلفت العادات والشيم، وكلّ يستحسن ما له من قبائله ودياره، ولكل وجهة هو موليها.

(١) قوله: ومنهم من ينكر إلخ: قلت: لعل منشأ اشتباههم هو أن الأدلة المغالطية قد تكون عامة الورود، تشمل قاطبة المواد، وقد تكون خاصة الورود، تخص بعض الموارد. ثم التقريرات الموردة في حلها يطول الكلام فيها نقضا وإبراما حتى لا ينقطع المقال من أحد الجانبين، ويتمادى التطاول لا إلى نهاية حتى يجزم بشيء. ثم الأدلة التحقيقيّة قد تقام على النظريات، ثم قد تنهض على مخالفها، وفيها أيضا لا يقف الأمر على حد ينقطع عليه الكلام، ويسكت أحد الفريقين سكوتا باتا. وقد تقام على إبطال الضروريات كما تورد على إنكار «أن الكل أعظم من الجزء» أنه غير مسلّم في غير المتناهي، فكيف السبيل إلى القطع بوجود شيء، أو ثبوت صفة من صفاته له إذا شوهد التصادم والتدافع في الأوليات التي هي أجلى البديهيات؟
ثم قد يختار أن العلوم الحضوريّة أجلى من البديهيّات، وهي فيما يتعلق بنفس النفس وصفاتها، مع أن الاختلاف في ذاتها وأوصافها من التجرد والماديّة والتركيب والبساطة وأمثالها: أفحش وأشدُّ من الاختلاف الواقع في غيرها، حتى قالوا: إنه قد يشتبه الأمر في علم علم النفس، ولا يعلم كيف وقع علم النفس بشيء؟ أهو بنمط البداهة أو النظرية؟ مثلا: كما اعتصموا به في بداهة تصور الوجود ونظريّته أنه يمكن أن يحصل علمه وتصوُّره، وتطاولت مدتها، ولم يبق علم أنه كيف حصل له ببداهة أو كسب؟ فلا طريق للجزم بشيء أصلا، حتى يشكّ في الشكّ أيضا؛ لأنه مثل علم العلم من حيث إن الشكّ والعلم من صفات النفس، ومن حيث إن كلًّا منهما نحو من أنحاء مطلق العلم. ومنشأ الغلط ههنا أيضًا إعطاء الأكثر حكم الكلّ.

(٢) قوله: في أنه شاك: [لأن الشك أيضا شيء، فلا يكون الجزم به أيضا.]

(٣) قوله: فقد ثبت إلخ: مبناه على أنه لو لم يثبت الشيء ولا نقيضه ونفيه لزم ارتفاع النقيضين، وهو محال، واستحالته أمر واقعي بديهي، أو على أن ثبوت الشيء عند القول بنفي عدمه بديهي العلم عند كل أحد من البله والصبيان، وهو =

وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعًا من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق،
أي شيء من الأشياء ولو ذهنا — ولو سلبيا — وهو عين حقيقة

فلم يصحَّ نفيها على الإطلاق. ولا يخفى[(١)] أنه إنما يتمّ على العنادية.
أي جميعهم أو بعضهم — أي كليا — أي هذا الإلزام — فقط

قالوا: الضروريات منها: حسيّات، والحسُّ قد يغلط كثيرًا، كالأحول[(٢)] يرى الواحد اثنين،
أي العنادية — المراد ما يعم الوجدانيات كالجوع الكلبي

والصفراويّ[(٣)] قد يجد الحُلْوَ مُرًّا. ومنها: بديهيّات، وقد تقع[(٤)] فيها اختلافات، وتعرض بها شُبَهٌ
من غلب عليه مُرة الصفراء — أي في بعضها

يفتقر في حلها[(٥)] إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع[(٦)] الضروريات، ففسادها فسادها؛ ولهذا ......

= تنبيه على إثبات وجود هذه الأشياء المشاهدة البديهية الوجود، لكن هذا إنما يلزم حجَّةً على العناديَّة أيضا إذا ثبت اقتصار إنكارهم على خصوص هذه الأشياء، المشاهدة بالعيان، لا أن يعمم إنكارهم لكل شيء من الأشياء، محسوسات وموهومات كانت أو معقولات؛ فإنه على هذا لا يتأتّى إقامة حجَّة ولا تنبيه بإزائهم؛ لأنهم على هذا ينكرون بداهة وجود الشيء عند نفي عدمه، وكذا بداهة واقعية استحالة ارتفاع النقيضَين.

ثم على تقدير الاقتصار المذكور أيضًا لا يثبت المدعى؛ لأن المقصود على هذا التقدير هو إثبات وجود هذه المشاهدات بالعيان؛ لأنه يقول: «وإن تحقق فالنفي حقيقة إلخ»؛ لأنه إنما يثبت وجود حقيقة معقولة، لا محسوسة معاينة، ويثبت وجود مفهوم من المفهومات واقعيا كان أو اختراعيا؛ لأن النفي ليس بشيء، لا أنه شيء يعبَّر عنه بالشيء؛ بناءً على أن نقيض الشيء سلب بسيط محض، لا سلب ثابت مضاف عدوليٌّ منخرط في سلك الإثبات، وبهذا يظهر أن الاقتصار غير مقصود، وإنما المراد التعميم، وإلا لم يتم التقريب.

(١) قوله: ولا يخفى إلخ: قد عرفتَ أنه لا يتمُّ على العناديَّة أيضا، وأما عدم تمامه على العنديَّة واللاأدرية فظاهر؛ لأن رفع النقيض للشيء مع رفعه غير محال في العلم؛ لأنه يمكن أن لا يعلم أحد بوجود شيء ولا نقيضه، كما إذا لم نعلم أن زيدا موجود أو معدوم أو قائم أو غير قائم. ويمكن لشخص أن يشكَّ في شيء وكذا في عدمه، بل الشكُّ في وجوده مستلزم بل عين الشك في عدمه بنحو من الاتحاد؛ لتقوُّم طبيعة الشكِّ من مفهوم التساوي.

(٢) قوله: كالأحول إلخ: وأيضا في الصحيح غير المريض قد يعرض الغلط كما يرى الشيء أكبر كما في الماء، ويرى الشيء متحرِّكا كالساحل لجالس السفينة، وكالقمر عند تحرُّك السَّحاب.

(٣) قوله: والصفراوي إلخ: وقد يعرض الدوي والطنين في أسماع بعض المرضى، ويحسُّ الحارَّ باردًا، كما في يد المحموم بالحمى المحرقة، ويشمُّ الطيب خبيثا في آفة الشمِّ.

(٤) قوله: وقد تقع إلخ: بل لعلَّه لا يوجد مسألة ومبحث في علم لم يتطرق إليه خلاف.

(٥) قوله: حلها إلخ: بل لا تنحلُّ بتلك الأنظار أيضا بحيث ينقطع الكلام، ويقف عندها المقال، بل لا يقف على حد، ويتمادى الأمر لا إلى نهاية، ولا يحصل القحوط عن أمطار النقوض والجروح والتعقبات في أمثال تلك المباحث.

(٦) قوله: فرع إلخ: من حيث إنما تحصل وتستفاد منها، وتنتهي إليها في البحث، فإذا كانت حال الضروريات كذلك في =

كثُر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحسِّ في البعض لأسباب جزئية[١] لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط.

والاختلاف في البديهي؛ لعدَم الإلف[٢] أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة.

وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تُنافي حقّيةَ بعضِ النظَريات.

مبتدأ — خبر — جواب عما أوردوه على فساد النظريات — وإن لم يثبت حقية جميعها القرينة الجلاء

= الفساد وعدم القطع بأحكامها: فحال النظريات بالطريق الأولى، بل الاختلافات والمناقضات وتطرق الشبه إليها أكثر وأوفر مما يضبط ويحصى. قوله: «ففسادها فسادها» حمل تجوُّزي، كما في قولهم: نفي النفي إثبات، وعدم العدم وجود، وعدم الجزء عدم الكل، وله نظائر متظافرة متكاثرة، وهذا بناء على جلاء التلازم بين الطرفين. والحاصل: أن فساد الضروريات على ما قرَّرنا يستلزم فساد النظريات في القطع والجزم، فالضمير الأول يعود إلى الضروريات بالمعنى الأعم الشامل للأوليات وغيرها، والثاني إلى النظريات المحتاجة إلى النظر أي المرتَّبة عليه، والنظر هو أحد الانتقالين التدريجيين من المطلوب إلى المبادئ وبالعكس.

(١) قوله: لأسباب جزئية إلخ: أي مختصة ببعض الموادِّ دون البعض، والحاصل: أن الفحص البالغ عن هذه الأسباب قد حصرها جزما في أمور معلومة عند العقل في باب وقوع الغلط، فعند العلم بانتفاء تلك الأسباب يعلم قطعًا عدم وقوع الغلط علمًا قطعيًّا بمعنى قطع احتمال الخلاف احتمالا ناشئًا عن الدليل. ويمكن أن يورد عليه بأن العلم بعدم العلة لا يوجب العلم بعدم الحكم كما تقرَّر في الأصول؛ لأنه يجوز ثبوته بعلة أخرى؛ لأن الشيء الواحد قد يكون له علل شَتَّى، ولا يلزم توارد العلل على واحد؛ لأن تلك العلل بمعنى ما يترتب عليه الشيء، وهو التوقف المصحح لدخول الفاء، لا بمعنى ما يحتاج إليه، وهو بمعنى لولاه لامتنع، والمحال هو تواردها بهذا المعنى، ولأن الممتنع تواردها على واحد شخصي، لا واحد مبهم كلي.

وقد يورد بأنه يجوز أن يكون هناك سبب عام لغلط عام، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط؟ **قلت**: الأحسن أن يقال: أسباب الغلط المطلق كما لا يخفى على أن المقصود نفي الشيء المطلق، لا مطلق الشيء. ويجاب عنه **أوّلا** بأن الكلام مبني على دفع الإلزام، ويكفيه الجواز والاحتمال في العلم بالنفي، لا على الإلزام حتى يلزم إثبات العلم بالنفي. **وثانيا** بأنه مبني على التحقيق، لا الإلزام، وبداهة العقل جازمة به في مثل إدراك حلاوة العسل، ولعل الخصم لا يسلمه ويجعلها بداهة وهم. **وثالثا** بأن المراد بالعلم بالنفي هو الجزم العادي الحاصل بقطع احتمال الخلاف لا عن قرينة ودليل، كما نجزم بإرادة معنى زيد نفسه في قولنا: «جاءني زيد» وإن أمكن فيه احتمال التجوز. **قلت**: هذا كله مجازفات، والحق ما يقوله الشارح: «أنه لا طريق إلى المناظرة إلخ»؛ فإنه على الأول يجعلون تحقيقكم خيالا ووهما، ولا يكفيكم الجواز، بل إنما الجواز في الغلط متمسَّكهم، وكذا على الثاني والثالث؛ فإنهم يقولون: هذا العلم لكم ليس بعلم حقيقة؛ لجواز تحقق سبب الغلط في علومكم أيضا، حيث لا تدرونه كما لا يدريه الأحول والممرور.

(٢) قوله: لعدم الإلف إلخ: أي وقوع الاختلاف في البديهي الأولي إما لعدم كون النفس مألوفة به وبعيدة عنه بعارض =

والحق (١) أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصًا مع اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم؛
أي مع جميع الثلاثة منهم

ليثبت به مجهول، بل الطريق (٢) تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا.
ولا بحث إلا به — بالنار

و«سُوفَسطا» اسم للحكمةِ المموَّهة والعلمِ المزْخرَف؛ لأن «سُوفَا» معناه: العلم والحكمة،
زراندود — المزين بالزينة الظاهرة الفاسدة الباطن

و«أَسطا» معناه: المزخرف والغلط، ومنه اشتقَّت «السَّفْسَطَة»، كما اشتقَّت «الفَلْسَفَة» من
والفساد الباطن — بالاختصار — بمعنى الحكمة

«فَيلاسُوفا»، أي محب الحكمة.
بمعنى المحب

= من العوارض، وإما لعروض خفاء في تصورات أطرافه بحيث لا يصل النفس إلى أن تجزم به: لا ينافي كونه بديهيا أو واقعيا قطعيا في نفسه. **قلت**: لكن لهم أن يعارضوه بأن الأمر ليس كما زعمت أن عدم الجزم لعدم الإلف، بل الجزم في أمثالها في الأكثر إنما يكون للإلف والعادة، ألا ترى أرباب العقائد الباطلة يزعمون أساطير آبائهم ودقارير أسلافهم وأوليائهم ضروريات قطعية، وهي كواذب بل أكذبها، ليس لها أصل، كما أن الشيعة تزعم أن تفويض أمر الخلافة إلى علي رضي الله عنه يوم غدير خم من حضرة الرسالة ضروري قطعي، مع أنه ليس من الآحاد أيضا، وكذا حال عامة العقائد الباطلة الموروثة أو المتلقاة بالقبول لقوم، لكن للإلف والعادة تأثيرا عظيما في أمثال هذا الجزم.

ثم قد يناقش في علية الإلف بأن كل طرف إما أن يتصور على وجه يدور عليه الحكم أو لا، على الأول: يجب الحكم بلا دخل للإلف وغيره، وعلى الثاني: يقع الاختلاف لعدم تصور الطرف على ذلك الوجه، لا لعدم الإلف. **قلت**: مبناه عدم تصور ذلك الوجه، لا عدم تصور نفس الطرفين، وعدم تصور الوجه يكون لعدم الإلف.

(١) قوله: والحق إلخ: لأن هذه الأجوبة أيضا عندهم تخيلات وأوهام محضة؛ لأنهم لا يجزمون بوجود شيء حتى العنادية، غير أنهم يجزمون بعدم الجزم، لكن العدم من حيث إنه سلب بسيط ورفع محض ليس شيئا من الأشياء حتى يلزم بجزمه الجزم بوجود شيء، وإلا لانقلب السلب البسيط سلبا ثابتا فضلا عما يقال: الحكم تصديق، والتصديق علم، والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج، بل كلٌّ من هذه المقدَّمات نظرية غريقة في النظر، واختلف في كل منها أولو الأيدي والأبصار. وما يزعم أن إنكارهم مقصور على الموجود العيني فلعل المراد به ما يشمل الانتزاعي والموجود الذهني بالوجود الحاذي حذو وجود الخارجي، فهو يؤول آخرا إلى إنكار الوجود الواقعي.

(٢) قوله: بل الطريق إلخ: **قلت**: لعل هذا من قبيل قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم — بهن فلول من قراع الكتائب

وقوله: أنا أفصح العرب بيد أني من قريش. أي ليس معهم طريق للمناظرة أصلًا، نعم لو فرض لها الطريق فهو هذا، مع أنه ليس من طريق المناظرة في شيء بل هو سخط وعقوبة، أو ليس معهم طريق في البحث والكلام على أصول النظر إلا طريق العجز، ولا صورة مما يتصور في إسكاتهم وإفحامهم أو إفهامهم وإمالتهم إلى الصواب إلا التعذيب الجسماني. =

وأسباب العلم[١] وهو صفة[٢] ....

= وليس غرضه أن هذا التعذيب بالنار جائز لنا في حقهم شرعا أو عقلا، حتى يقال: إنه حرام في الدنيا في حق الكفرة أيضا، بل هو تصوير وتمثيل في التعجيز يمكن تبديله بالتعذيب بأمر آخر كالجرح بالسيف وغيره. وقيل: إنه ضعيف أيضا؛ لأنهم يعترفون بإحساسهم الألم، ويجوّزون أن يكون خطأ. قلنا: فعلى هذا نقول لهم: لا يخلو إما أن يكون هذا الألم واقعا في الواقع أو لا، على الأول: بطل ما زعمتم من الكلية، وعلى الثاني: لما تصيحون وتستغيثون على هذا المخترع مع علمكم باختراعيته؟ فتدبَّر.

(١) قوله: وأسباب العلم إلخ: أخذ في تمهيد المقاصد متفرع على ما قال: «والعلم بها متحقق». والمراد بالعلم ههنا: العقيدة الجازمة، وهي المبحوث عنها في هذا العلم من حيث إنها تتعلق بالأمور الدينية الأصلية مما يناط به الشرع أو يثبته، والعلم بالشيء إنما يوثق به إذا علم من طريق العلم بمبادئه، فما لم يبحث عن مبادئه لم يكمل البحث عنه كما لا يعتدُّ به. فالحاصل: أن وسائط العقائد الجازمة لنا بالعقود الصادقة وطرقها التي تفضي بنا إليها منحصرة في ثلاث؛ لأن العلم والجزم بخبر ما أيَّ خبر كان إما أن يكون من جهة إخبار شخص أو أشخاص أو لا، على الأول إما أن يكون المخبر واحدا أو متعددا، على الأول إما أن يكون قطعي الإخبار بالصدق بنفسه أو لا، والثاني باطل؛ لأنه بمجرد خبره لا يجزم بصدق خبره. وأما اقتران القرائن الخارجية على صدقه فأموره خارجة، والكلام في علية إخباره التصديق بنفسه عليّة موجبة.

وعلى الأول إما أن يكون رسولا أو لا، والثاني باطل؛ لأن غير الرسول لعدم عصمته عن الكذب محتمل الكذب. وعلى الثاني إما أن يبلغ الكثرة إلى حيث يمتنع التواطؤ على الكذب أو لا، والثاني باطل؛ لأنه عند احتمال الكذب لا يجزم العقل بصدق الخبر بمجرد إخبارهم، والأول هو الخبر المتواتر، وعلى الثاني إما أن يكون بواسطة إدراك الحواس الظاهرة أو لا، فالأول هو الإحساس ويدخل فيه الحدسيَّات الحسيَّة والتجربيَّات والحسيات، والثاني هو التعقل ويدخل فيه الأوَّليات والفطريَّات والوجدانيَّات والحدسيَّات العقلية، فالمراد بالعقل طريق الإدراك بما وراء الإخبار والإحساس الظاهر وتكراره، سواء كان بمجرد تعقُّل النفس الناطقة أو بآلاتها الباطنة، سواء اعترف بأن لها حواسٌّ وقوى باطنة أو لا، فلا اختلال للحصر أصلا.

(٢) قوله: وهو صفة إلخ: تفسير للمضاف إليه، وتعريف لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق والإحساسيّ والتعقليّ والحضوريّ والحصوليّ، بل التحقيق أن الحضوري ليس بشيء مما يعتد به في مصداقيَّة الانكشاف، وهذا هو التفسير المتوارَث عن مشايخنا الماتريدية -كثَّرهم الله تعالى-، وهو الحق. وقد يفسَّر ذلك بالحالة الانجلائية الحاصلة عند توجه النفس إلى شيء في انكشافه، سواء كان عين ذاتها أو صفة انضماميَّة أو انتزاعيَّة من صفاتها أو آلة وقوَّة من آلاتها وقواها أو غيرها من الكليات والجزئيات، وسواء حصل هناك صورة تقع منشأ لحدوث هذه الحالة أو لا. وليس العلم زائدا على هذا القدر أي الحالة الانجلائية التي بها ينكشف الشيء المتوجه إليه للنفس في الكشف نحوًا ما من الانكشاف، سواء كان الشيء موجودا أو معدوما ممكنا أو ممتنعا، وليس عبارة عن نفس التعلق والإضافة الاعتباريَّة بين العالم والمعلوم كما نسب إلى =

يتجلى(١) بها المذكور لِمَن قامت هي به، أي يتضح ويظهر ما يُذكر ويُمكن أن يعبَّر عنه، موجودًا
وحلت بالوجود الرابطي — بالإمكان العام

كان أو معدومًا، فيشمل إدراكَ الحواس، وإدراكَ العقل من التصورات والتصديقات اليقينية
في الخارج أو الذهن — هذا التعريف — الظاهرة؛ إذ لا يقولون بالباطنة — المفردات — أي القضايا

وغير اليقينية، بخلاف قولهم:(٢) «صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض»؛ فإنه وإن كان شاملا
من الظنيات والجهليات — بانجلائها — أي لا يحتمل الصفة باعتبار التمييز الكامل

لإدراك الحواس؛ بناءً على عدَم التقييد بالمعاني، وللتصورات؛ بناءً على أنها لا نقائض لها على ما
إضافة إلى الآلة لا إلى المدرك — في التمييز — المختصة بإدراك العقل — عطف على قوله: «الإدراك» — اصطلاحا

زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، ....
فيه إشارة إلى ضعفه

= جمهور المتكلمين، ولا عن الصورة الحاصلة كما اختاره جمهور أهل المعقول، ولا عن قبولها أو انتقاشها كما اختاره البعض، ولا عن الحالة الإدراكية التي ابتكرها المحققون منهم، ويختصونها بإدراك النفس بما وراء ذاتها وصفاتها. ثم هذا التعريف إنما هو لعلم الممكنات، وأما الباري -عزّ اسمه- فعند من يجوز أن صفاته غيره ومنضمّة إليه قائمة به، يشمل التعريف علمه أيضا، وأما عند من يقول بعينيّة الصفات لا يشمله ظاهرا؛ لأن ظاهر لفظ الصفة فيما يقوم بالموصوف ويغايره وجودا وإن أمكن أن يحمل ذلك على التوسّعة والتجوز كما يقول القائل بالعينية أيضا بوجود الصفات ولو على التوسعة، وباقي البسط في تحقيق المقام في أسفارنا في فن المعقول.

(١) قوله: يتجلى إلخ: خرج به صفة لا يكون محكيًا عنها للكشف، والمراد بـ«المذكور»: ما من شأنه أن يذكر لسانا أو قلبا، فهو شامل لجميع المفاهيم، سواء حصلت في العقل بالفعل أو لا، فهو بمعنى الشيء أي ينكشف به شيء. وقوله: «لمن قامت إلخ» يخرج صفات الحيوانات العُجْم؛ لأن صفاتها وإن تجلى بها حالها لنا فهي لا تقع مصداقا للكشف في حق موصوفها. والمراد بالباء في قوله: «بها» العلية الكاملة المفضية بالضرورة أو بالذات، فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط العلم. والمراد بـ«المذكور» إما ملفوظ مأخوذ من «الذكر» بالكسر أو معقول من «الذكر» بالضم أو أعم منهما، وكلها محتملة بإرادة الذكر بالقوة لا بالفعل، ولا دليل على الملفوظ في قوله: «يعبر»؛ لأنه أيضا يكون بالقلب كما يقال: المفهومات التعبيرية والمفاهيم العنوانية. وقيل: المراد بالانكشاف هو التام، فيخرج التقليد والجهل المركّب، فعلى خلاف ما ذكره الشارح لا يتمّ؛ لأنه لا قصور فيهما في نحو الإدراك، وإنما هو في باب المطابقة والثبات، وهو أمر خارج عن حوزة الكشف، فافهم. وإنما عدل إلى المذكور؛ لأن الشيء عندهم بمعنى الموجود.

(٢) قوله: قولهم إلخ: العلم مشترك بين معان، فقد يطلق على اليقين، فلعل تعريفهم لهذا النحو من مطلق العلم، وقوله: «وإن كان إلخ» في حيز الخفاء؛ لأن السلب في «لا يحتمل إلخ» الظاهر أنه عدولي، بل عدم ملكة أي يكون له نقيض، لكنه غير محتمل عند العقل، لا بسيط حتى يصدق السالبة بانتفاء موضوعها، فلا يحمل التعريف على التصديقات اليقينية، لكن على هذا ينبغي أن يقيَّد بالثبات والمطابقة أيضا، إلا أن يحمل على معنى مطلق الجزم. وقوله: «لا نقائض لها» أي بمعنى عدم الجمع والرفع، وإلا فلها نقائض بمعنى عدم الجمع وكمال التباعد، كما فصِّل في مقامه.

هذا. ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التامِّ الذي لا يشمل الظنَّ؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن.

في هذا التعريف أيضا — بلا ظلمة التردد — صفة كاشفة — لأنه مع توهم الخلاف

للخلق أي المخلوق من الملَك والإنس والجن، بخلاف[1] علم الخالق تعالى؛ فإنه لذاته،[2] لا بسبب من الأسباب، ثلاثةٌ: الحواس السليمة[3] والخبر الصادق والعقل، بحكم الاستقراء.[4]

عن الآفة — بالقطع — أي القوة العقلية

ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير مدرك فالحواس، وإلا فالعقل.[5]

للعلم الحادث — أما للعالم من قواه فذلك السبب هو الخبر إلخ — يشير إلى أنها غير مدركة وسيلة للمدرك إلى إدراك شيء

فإن قيل:[6] السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ ....

أي السبب المؤثر الفاعل للعلم

(١) قوله: بخلاف إلخ: فعلى هذا لم يكن تمس الحاجة إلى هذا التقييد؛ لعدم صلوح المقيَّد لغير هذا القيد، لكنه تصريح وتنبيه على الأمر الواقع، وتحرز عمَّا عسى أن يتوهم أنها أسباب لمطلق العلم، مع أن مطلقه لو كان معلَّلا لزم أن يكون أفراده كلها معللة، مع أن علم الواجب غير معلَّل. ثم المراد بعلم الواجب: ما هو العلم له حقيقة، ومنشأ الانكشاف فيه، وهو علمه الإجماليُّ القديم المقدَّم على وجود العلم، لا علمه الانفعالي الذي هو عين هذه الأمور الحاضرة عنده الموجودة؛ فإنه حادث ومعلل؛ لكونه عين الممكنات، وعليه حمل أهل التحقيق قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٢)، وقوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢)، وغير ذلك.

(٢) قوله: فإنه لذاته: [بلا علية من غير ذاته، وإنما سببه نفس ذاته على تقدير زيادة العلم عليه.]

(٣) قوله: السليمة إلخ: إنما قيد بها؛ لأن المأوفة غير واسطة لحصول علم بل لحصول جهل، كما في الأحول والممرور، فعلم أن المراد به ما يطابق الواقع؛ ليخرج منه الجهل المركَّب، فتدبَّر.

(٤) قوله: بحكم الاستقراء: [والفحص عن مواد جزئياتها.] قد أسلفنا وجه الضبط على وجه لا يبقى معه شبهة في تمام الحصر، وأن الحصر فيها حصر عقلي لا ضبط استقرائي فقط، وليس المراد بالعقل هو نفس الجوهر المدرك، بل مرتبة القوة العاقلة المتعقلة بطريق التعقل أو الوجدان، وأن المدرك بالحواسِّ أعمُّ من أن يكون حسيًّا أو حدسيًّا أو تجربيا حاصلا منها مع ضم تكرار الحسِّ أو المشاهدة، فتفكر.

(٥) قوله: فالعقل: [بالاستقراء لا بالضرورة، وإلا كان حصرا عقليًّا.]

(٦) قوله: فإن قيل إلخ: حاصله أن هذه القسمة باطلة؛ لأن مقتضى القسمة صدق المقسم على أقسامه وحصره فيها، وبطلان أحد الأمرين لازم ههنا؛ لأن السبب في العرف إنما يطلق على ثلاثة معانٍ؛ لأنه إما أن يعتبر في معناه التأثير أو مجرد الإفضاء، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ﴾ الآية (الحج: ١٥)، على الأول: إما أن يراد التأثير =

أي مماستها

لأنها بخلقه وإيجاده من غير[1] تأثير للحاسَّة والخبر[2] والعقل. والسبب الظاهري، كالنار للإحراق،

في ظاهر التأثير

هو العقل[3] لا غير. وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسببُ المفضي في

أي للعلم — ٤ أي السبب العادي — خبر لقوله: «والسبب إلخ»

الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة؛ ليشمل المدركَ كالعقل، والآلةَ

أي بعده ولو بعدية ذاتية — أي من وجه لا بالتأثير

كالحسّ، والطريقَ كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أُخَر،..........................

أي طريق الإدراك — المذكورة — أي الأسباب العادية المفضية

= الحقيقي -وهو المنحصر في البارئ عز مجده عند أهل التحقيق من الحكماء وأهل الملة-، أو التأثير الظاهري كمماسّة النار للإحراق، فعلى الأول: لا يصدق المقسم على شيء من الأقسام، وعلى الثاني: لا يصدق إلا على العقل لا على الباقيين، وعلى الثالث: أي أخذ السبب بمعنى مجرد الطريق المفضي ولو بلا تأثير لا ينحصر المقسم في الثلاثة، بل يزيد الأقسام عليها؛ لأن من الطرق المفضية إلى العلم طريق الحدس والوجدان والتجربة والتوهم والتخيل والفطرية والنظر.

(١) قوله: من غير إلخ: أي لا تأثير للحاسَّة في العلم الإحساسيّ؛ فإنها ليست علة مؤثِّرة؛ لأن التأثير مختصٌّ بالواجب ومن شأنه وخصائصه ليس للمكن الفاقد الوجود في نفسه فيه حظٌّ، والسبب المشهور يؤخذ في معناه التأثير، وإنما تعرض لنفي التأثير لهذا الأخذ، فلا يرد ما قيل: الأولى من غير مدخلية لغيره تعالى؛ إذ لا سبب سوى الله تعالى، ولا توقُّف لتأثيره تعالى في شيء على شيء. انتهى فإن التعرض ههنا لهذا الخصوص لخصوص المقام، علا أن نفي مطلق المدخلية إنما يصح على مذهب الأشعرية. وأما الماتريدية فلا ينفون مطلق المدخلية، ويجوِّزون أن يكون بعض الممكنات وسائط وروابط في وجود البعض الآخر، وأن يكون لوجود البعض وصدورها عن الجاعل شرائط يتمُّ بها نصاب استعداده وقبوله للوجود.

(٢) قوله: والخبر إلخ: أي لسماعه من خبر التواتر أو الشهرة، فلا يرد أن الخبر متعلق العلم، وليس الخبر مفيدا له بل محله وموقعه، فكيف يكون سببا له مؤثرا أو طريقا إليه؟ وقد يجاب بأن السبب للعلم هو صدق الخبر لا نفسه؛ إذ هو طريق إلى العلم بمضمونه. وقد يقال: طريق العلم هو الخبر بمعنى الدالّ، ومتعلق العلم ومعروضه هو معناه، وهذا كله كما ترى تعسف، أما الأول فلأن صدقه في نفسه لا يفضي إلى علمه وتصديقه على أن صدقه أيضا متعلق للتصديق بالمعنى الثاني أي الإذعان المتعلق بحمل الصدق على مجموع الخبر، وهو فرع الإذعان بأصل الخبر، وهو المتعلق بحمل محموله على موضوعه، فلا يكون الصدق طريقًا إلى العلم. وأما الثاني فظاهر؛ لأن الدالَّ بنفسه أيضا غير قائد إلى العلم والتصديق، وإنما هو إلى مجرد التصور بل لا إليه أيضا بل إلى مجرد الالتفات والملاحظة.

(٣) قوله: هو العقل إلخ: **قلت**: هذا غير مسلَّم، وإنما يسلم إذا أريد به النفس أو هي مع قوتها شرطا أو شطرا. لكن لنا أن نقول: ليس ذلك مرادنا، وإنما مرادنا به ما يعمُّ جميع المشاعر الباطنة نفسا كانت أو قواها أو آلاتها الباطنة، قد صرَّح بذلك بعض أهل المعقول. أما الحواس الظاهرة فليست من الباطنة على أنها عند أهل التحقيق ليست محالا للإدراك، ولا وسائط قريبة له، فهي كالمماسَّة واسطة لإحساس الحرارة، وعليها الإحساسي، لكن أصل الواسطة له هي القوة اللمسية =

مثل الوجدان، والحَدْس،[١] والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

إشارة إلى ما اختاره المتأخرون من معناه

قلنا:[٢] هذا على عادة المشايخ في الاَقتصار على المقاصد[٣]، والاَعراض عن تدقيقات[٤]

أي هذا الحصر والتقسيم — الأصلية — روگردانی — مرادازان موشگافیہائے صرفہ

الفلاسفة؛ فإنهم لما وجدوا ....

= بل مصادفتها وإدراكها، فعلى هذا ينقلع المناقشة عن أصلها، وقد أسلفنا وجه الضبط بناءً على هذا بحيث لا يرد عليه شيء.

(١) قوله: **والحدس إلخ:** وهو قد يفسَّر بالانتقال من المبادئ إلى المطلوب دفعة، وقد يفسَّر بمجموع الانتقالَين الدفعيَّين من المطلوب إلى مبادئه وبالعكس.

(٢) قوله: **قلنا:** جواب باختيار الشقِّ الثالث كما اختاره أكثر المحشِّين، لا باختيار الرابع أي اختراعه كما توهمه البعض من ظاهر العبارة.

(٣) قوله: **على المقاصد إلخ:** الظاهر كما عرفت اختيار الثالث، وأن هذه الأشياء الأخر أخذت في جانب العقل؛ إذ المراد به: العقل مع آلاته وقواه، لا نفسه. وإنما أفرد الحواس الظاهرة مع دخولها أيضا في جانب العقل بذلك المعنى بناء على كمال ظهورها في باب السببية، وانجلاء كونها طرقا في العلم، بخلاف الأمور الأخر؛ لأنها إما خفية السببية أو خفية البحث في هذا العلم. **قلت:** لا يبعد أن يستخرج لهذا الكلام محملان آخران أيضا: **الأول** أن مقصود المشايخ في التقسيم بيان الأقسام الظاهرة الوجود المقصودة في البحث المطموح النظر إليها، وهي ليست إلا هذه الثلاثة؛ لأن غيرها إما غير ثابت كالباطنة، أو غير مقصودة البحث، فيرجع الحاصل إلى أن المقسم ليس هو مطلق سبب العلم أو سبب مطلق العلم، بل السبب الظاهر الوجود المقصود بالبحث الكلامي، والحصر بعد هذا التقييد ظاهر.

والثاني أن المشايخ غير مقيدين بما التزمه الفلاسفة من تعمقاتهم الفاضلة في أبواب النظر من وجوب الحصر في القسمة مثلا، بل مرادهم بيان أصناف أو أنواع ظاهرة من أمر كلي، سواء كان منحصرا فيها أو لا، وسواء سميتموه قسمة أو لا، وليس مطمح نظرهم إلا بيان أصل المقاصد، وهو مطمح نظرهم في عامة المقامات، ولذا تراهم لا يبالون بما نشأ في كثير من الموارد من المسامحة والمساهلة بعد القطع بوضوح أصل المقصود. فلما أرادوا أن يفتِّشوا ويفحصوا عن أسباب العلم وموارد تحققها وأنحائها المقصودة لهم رأوا أن بعض العلوم تحصل بالإخبار، وبعض العلوم بالمشاهدة والعيان أو استعمال هذه الآلات الظاهرة، وهذا في ما يتعلق به الحس، وبعضها تحصل باستعمال العقل بنظره أو ببداهته سواء افتقر فيه إلى واسطة وآلة.

(٤) قوله: **عن تدقيقات إلخ:** أي عن تعمقاتهم الغير الضرورية مما تمس الحاجة إليه في أصل المرام، وهذا من شواكل أكثرهم غالبا كما قيل: إن دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، كما ورد. ومراده في قوله: «سواء كانت إلخ» ليس أن سبب العلم هو مطلق الحاسَّة، سواء كانت من ذوي العقول أو البهائم والطيور والسباع حتى يرد أنها ليست سببا للعلم؛ لأنها ليست من ذوي العلم، وأن الحواسّ ليست مدركة، ولو كانت من غيرها أيضا أسبابا للعلم =

بعضَ الإدراكاتِ[١] حاصلةً عقيب استعمال الحواس (الخمس) الظاهرة التي لا شكّ فيها (أي في وجودها)، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم (لأحد من أهل الإسلام والخواص والعوام): جعلوا الحواسَّ (من الحيوانات) أحد الأسباب (للعلم)، ولما كان معظم المعلومات الدينية (من الأحكام الشرعية: الاعتقادية والفرعية) مستفادًا من الخبر الصادق:[٢] (بالتواتر وإخبار الرسول ﷺ) جعلوه سببًا آخَر.

ولما لم يثبت[٣] (بالأدلة المعتمد عليها) عندهم الحواسّ الباطنة[٤] (الخمس) المسمّاة بالحسّ المشترك (هي آلة الصور المدركة بالحواس الظاهرة) والخيال (هي الخزانة للصور المادية) والوهم (آلة إدراك المعاني الجزئية في الصور)..............

= لزم كونها عالمة ومدركة؛ لأنه لا عقل لها، بل ما لها إلا هذه الحواسّ، وهي سبب للعلم، فلا يكون العلم قائما إلا بها، بل يلزم أن يكون تلك الحواس مدركة عالمة في ذوي العقول أيضا؛ لأنه لما ثبت كونها صالحة في نفسها لقيام العلم بها وأن وجودها في نفسها كافٍ لحصول العلم، وأنها موجودة في ذوي العقول بأكمل وجه وأتمه فضل مما في البهائم: فيلزم أن تكون مدركة عالمة؛ لامتناع تخلف المقتضَى عن المقتضي والمعلول عن علته الكافلة الكافية، فنقول: بل مراده وجه إفراد الحواس عن العقل، وكونها أعمَّ منه وجودا. والمختصر في دفع الشبهة: أن مجرد الإحساس غير العلم الإحساسي، وأن القائم بالحواس هو الإحساس دون العلم الحاصل بالإحساس.

وقد أورد بعض المحشّين على هذا الجواب للشارح، **أولا**: أنه افتراء على المشايخ وازدراء لهم بالإعراض عن التحقيق والتدقيق، واعتراف باختصاص الفلاسفة بهما. **وثانيًا**: أنه لم يبيّن المراد أنه أيُّ نحو من أنحاء السبب؟ **وثالثا**: أنه جعل حواسَّ البهائم سببا للعلم المستحدث عنه، وهو العلم بالحقائق وبوجود الصانع وصفاته وأحوال المبدأ والمعاد، ولا يخفى بطلانه. **ورابعا**: أن كُلًّا من التجربة والحدس والنظر كما لا يستغني في كونه سببا للعلم كذلك كل من الخبر الصادق والحاسّة، فإرجاع بعضها إلى العقل دون بعض تحكُّم. **وخامسا**: أنه جعل كون بعض العلوم مستفادا من الخبر الصادق وبعضها عقيب استعمال الحاسة علة للسببية، وهذه العلة موجودة في التجربة والنقل أيضا، فهو تخصيص بلا مخصِّص. **قلت**: هذه كلها جزافات قد عرفت دفعها مشروحا مفصَّلا.

(١) قوله: بعض الإدراكات إلخ: كعلم المصنوعات؛ ليستدل به على وجود الصانع، وكعلم أخبار الرسول ﷺ بالنظر في كتبها، وكعلم الأحكام الربانيّة بالنظر في القرآن، ورؤية نقوشه بعد الانتقال منها إلى نظمه ثم إلى معناه، إلى غير ذلك.

(٢) قوله: من الخبر الصادق إلخ: لأن مُعْظَمها ما أخبر به الشرع والملة، وهو مستفاد من الأخبار المتواترة المنتهية إلى خبر الرسول ﷺ.

(٣) قوله: ولما لم يثبت إلخ: توطئة لبيان جعل العقل سببا ثالثا دون الطرق الأخر، كالحواس الباطنة والتجربة والحدس وأمثالها، ومبناها عدم تعلق الأغراض العلمية بتفاصيلها مع كون مرجع الكل إلى العقل، ولا حاجة إلى إقحام دفع دخل مقدَّر؛ لأن الدخل كان ظاهرا في السؤال.

(٤) قوله: الحواس الباطنة إلخ: أي لَم يثبت عندهم وجود الحواسّ الباطنة الخمس بالأدلة القطعية ولا بالظنية حتى يكون لهم =

أي أقسامها ومباحثها

وغير ذلك، ولم يتعلق (١) لهم غَرَض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات،

كالمتصرفة — أي في العقائد والشرائع

وكان مرجع الكل إلى العقل، جعلوه سببًا ثالثًا يفضي إلى العلم بمجرد (٢) التفات، أو بانضمام

عاديا لا مؤثرا — جواب قوله: «لما لم يثبت إلخ»

حدس، أو تجربة، أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السببَ في العلم بأن لنا جوعًا وعطَشًا، وأن

أي التعقل — في النظريات

الكل أعظم من الجزء، ....

أي كلُّ كلٍّ أعظم من الجزء

....

= جزم أو إذعان بوجودها، لا أنه ثبت عندهم عدمها؛ إذ ليس ههنا دليل قاطع أو مظنون به يدلنا على نفيها أيضا. قيل:
ثبوتها مبني على الأصول الفلسفية الباطلة عند أهل الإسلام، فقالوا: لأنه مبني على أن النفس مجردة، وأنها لا تدرك الجزئياتِ
المادية، معانيَ كانت أو صورا. ونحن لا نسلّم أنها مجردة، ولو سلّم فلا نسلّم أنها لو أدركت الجزئيات المادية يلزم أن تكون
محلًّا للصور الجسمانية، ولو سلّم ذلك فلا نسلم أنها تكون جسمانية. وأيضا لا نسلّم أن الواحد لا يصدر عنه إلا
الواحد؛ فإنه تعالى واحد حقيقيّ، وقد صدر منه آثار متعددة لا نهاية لها.
قلت أوّلا: هذا كله على خلاف قانون المناظرة؛ فإن المنوع لا تورد على الدعاوي، بل على مقدّمات الأدلة إذا كانت
نظرية، وعدمُ تسليم الدعوى بعد إقامة الدليل عليها لا معنى له.
وثانيا: إنها منوع مجرّدة بلا سند، فلا تسمع. **وثالثا:** إن تجرد النفوس لا تصادم الأصول الإسلامية وضروريات الدين
حتى تقعوا بصَدَد هدمه، إنما المنافي لها قصر المعاد على الروحاني، كيف؟! وقد قال بتجردها الرازي والغزالي من أئمة الإسلام.
وما ورد من الأخبار من أن الروح يخرج من أعماق البدن، فعلى تقدير تسليم صحتها -مع أنها من الآحاد- لا يضرّ التجرد،
أما أوّلا: فلأن ذلك مغلطة وقعت من اشتراك لفظ الروح بين الروحِ الطبيّ الذي هو جسم لطيف يسري في الأوردة
والشرايين، والروحِ المدبر للبدن بمعنى النفس الناطقة، والخارج هو الأول. **وأما ثانيا:** فلأنه يحتمل أن يراد بخروجه منها انقطاع
تعلقه عنها، وانتبال تصرفه فيها. **ورابعا:** إن كونها جسمانية لازم قطعا على تقدير كونها محلًّا للصور الجسمانية؛ لأن المجرَّد
إذا كان موضوعا أو محلًّا للماديّات لم يبق مجرّدا بل يصير ماديا. **وخامسا:** إن هذه المنوع لو سُلِّمت فإنما ترد على أدلتهم
اللِّمِّيّة، ولا تمس أدلتهم الإنِّيّة المأخوذة من الطب أن الآفة إذا أصابت مثلا مقدّم الدماغ يبطل أو يضعف الأفعال المنسوبة
إلى الحسّ المشترك والخيال. ثم الاحتجاج بوحدته تعالى الحقيقية غير متوجه بإزاء الفلاسفة القائلة بعدم صدور أكثر من
واحد عنه. والمحققون منهم إذا أثبتوا وأقروا بصدور الكل منه فإنما هو مع الوسائط والروابط، لا بالاستناد إليه ابتداءً.

(١) قوله: ولم يتعلق إلخ: تعرّض لعدم تعرّضهم للطرق الظاهرة غير العقل والخبر والحواسّ.

(٢) قوله: بمجرد إلخ: أي إلى مفهومَي الطرفَين والنسبة التامة، لا مجرد تصور الطرفَين كما اشتهر؛ لأن تصورهما منفردا من غير
ملاحظة الطرفَين غير كافٍ للجزم، وهذا في الأوّليات. وقوله: «بانضمام إلخ» إشارة إلى العلم بالحدسيات والمجرّبات =

وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث، هو العقلَ، وإن

أي ناشئ مأخوذ — للصفراء بتجارب مرة بعد أخرى — يحصل من مقدمات كثيرة

كان في البعض باستعانة من الحس.

فالحواسّ جمع «حاسّة» بمعنى القوة الحاسة، خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة

فالموصوف محذوف — أي بالبداهة بلا نظر

بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تُثبِتها الفلاسفةُ، فلا تتمّ[1] دلائلها على الأصول الإسلامية.

في الحيوان الصحيح في الأكثر — بأدلتهم — أي أدلة وجودها — المعتبرة في علم الكلام

السمع وهي قوة مودَعة في العصَب المفروش في مقعر الصماخ، ....

قدمه؛ لأن عامة الأمور الإسلامية سمعيات — المنبسط — أي داخله — سوراخ گوش

= والنظريات، ونشر الأمثلة على ترتيب اللف. ثم في الأمثلة الثلاثة الأولى نظر؛ لأن إدراك الجوع والعَطَش بالقُوَى الباطنة غير ثابت، بل هو بالقوة اللمسيّة في المعدة، إلا أن يراد بالباطنة ما ليس على ظاهر البدن. ولأنهم اختلفوا في أعظميّة الكل في غير المتناهي؛ ولأن التدرّج في ترتيب المقدمات المأخوذة من اختلاف الأشكال النورية في القمر في الجزم باستفادة نوره من نور الشمس ظاهر غير خفي، فالدفعية المعتبرة في معنى الحدس غير ظاهرة، إلا أن يؤخذ كونه حدسيا عند من تحصل له تلك المقدمات دفعة، فيختلف الحدسي باختلاف الأشخاص بديهيا ونظريا، كما يكون المجرب مختلفا، فلا يكون مجربا عند من لم يجربه.

(١) قوله: فلا تتم إلخ: قيل: إذ هي مبنية على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصور المادية في المجرد، وامتناع كون الواحد مبدأ الاثنين، وعلى القول بالصورة والوجود الذهني، وليس شيء منها مسلما عند جمهور المتكلمين وإن كان البعض منهم قائلا ببعض منها. وقد يقال: إنها مبنية على نفي القادر المختار الخالق لجميع الأشياء باستنادها إليه ابتداء بمجرد إرادته.

قلت: المبنى الأول وإن كان كونه مبنى للأدلة مسلما لكن كونه مخالفا للأصول الإسلامية غير مسلم، وإنما المسلم كونها مخالفة لآراء المتكلمين أكثرهم، وكون آرائهم عين القواعد الشرعية غير مسلم، فلو ثبت تجرد النفوس وامتناع ارتسام الماديات في المجرد وامتناع صدور شيئين من واحد من جهة واحدة وثبوت العلم بحصول الصور لم ينهدم مباني الشرع، وإلا لزم خلاف النصوص القرآنية أو النبوية. وما ورد من سماع الميت «وإنه ليسمع خفق نعالهم»، فمع ما فيه من الاختلاف فيه من أخبار الآحاد، مع أنه لا ينافي التجرد؛ إذ لا نص فيه على أن السمع لبدنه أو أن النفس جسماني أو جسم باقٍ في بدنه. **والمبنى الثاني** وإن كان كونه مخالفا للدين مسلّما لكن كونه مبنىً لتلك الأدلة غير مسلّم؛ إذ المبنى هو وجود الأسباب الظاهرة لا الحقيقية، ولا مرية أن هذا العالَم للكون مرتبط فيه المسبَّبات بالأسباب ولو على جري العادة أو السببية الظاهرة. ومن العجب أنهم هربوا بمجرد آرائهم عن إثبات الحواس الباطنة القائلة بها الفلاسفة بمراحل، ومع ذلك ما قالوا في بيان حال الحواسّ الظاهرة وحقائقها ليس إلا ما قالت به الفلاسفة، ولم يقم عليه أيضا أدلة قاطعة مما لا يرد عليه نقض وجرح على ما ترى من المباحث الآتية.

تدرَك بها الأصوات بطريق[١] وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن[٢] الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك.

والبصر وهي قوة مودَعة في العصبتين المُجوَّفتين اللتين تتلاقيان[٣] ثم تفترقان، فتَأَدّيان إلى العينين، تدرك[٤] بها الأضواء[٥] ....

(١) قوله: بطريق إلخ: بأن ينضغط الهواء الواقع بين القارع والمقروع أو القالع والمقلوع بالقرع والقلع العنيفَين، ويتموّج فينتهي تموّجه إلى الهواء الراكد في الصماخ، ويموجه بشكل نفسه على جلدة مفروشة على عصبة مفروشة في مقعره، وفيها قوة تدرك ما يؤدي إليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة العارضة لها، فإذا وقع على تلك الجلدة حصل طَنين في العصبة. ولا يراد بوصوله إليه أن هواء واحدا بعينه يتموّج ويتكيّف بالصوت ويوصله إليها، بل أن ما يجاوره يتموّج ويتكيّف بالصوت، وهكذا هلمّ جرًّا إلى أن يتموّج ويتكيّف الراكد في الصماخ، فيدركه السامعة، ونظيره الطبل في التصوّت.

(٢) قوله: بمعنى أن إلخ: يشير إلى الفرق بين المسلك الفلسفي والإسلامي أن هذا كله عندنا على طريق جري العادة الإلهيّة بإدراك الأصوات عقيب هذا الوصول من غير دخل لهذا الطريق وللحاسّة، وهذا إنما يصحّ على مذهب الأشعريّ، إلا أن يقال: المراد أنه ليس له تأثير أو إعداد، وإنما هو بطريق السببيّة الظاهرية، سواء كان على الطريقة الأشعريّة أو الماتريديّة.

(٣) قوله: تتلاقيان إلخ: اختلف فيه، فقيل: إنما تتقاطعان على نَمَط التقاطع الصليبي، فتأتي العصبة النابتة من جانب اليمين من مقدّم الدماغ إلى العين اليسرى، والنابتة من جانب اليسار إلى العين اليمنى، ثم تفترشان فيهما، لكن القوة الباصرة وإن كانت محمولة فيهما إلى العين فهي مودعة في الرطوبة الجليدية؛ إذ هي منطبع الصورة من الخارج. وقيل: إنهما تتلاقيان من غير تقاطع، لكن يتّحد هناك تجويفهما، وهو مجمع النور؛ إذ هناك تجتمع الصورتان، ثم تصيران بالانطباق صورة واحدة، ولذا لا يبصر الشيء الواحد شيئين، ثم تأتي النابتة من اليمين إلى العين اليمنى، والنابتة من اليسار إلى اليسرى.

(٤) قوله: تدرك إلخ: قد اختلف في إدراكها لها، هل هو بانطباع صورة مادّيّة على مقدار مخصوص ولون خاص في الرطوبة الجليدية، وهو مذهب الطبعيين. أو بخروج شعاع من مركز البصر على هيئة مخروطٍ قاعدته سطح البصر ورأسه نقطة البصر، وهو مذهب الرياضيين. أو بحضور المبصر عند الباصرة بلا انطباع ولا خروج شعاع، وهو مذهب الإشراقيين، وأدلة الكل مذكورة في كتب الحكمة.

وأما مذهب الأشاعرة فهو أنه ليس بشيء من ذلك، وإنما هو بمجرد خلق الله العلم الإبصاري للنفس عند مقابلة الباصرة للمُبْصَر، وأما المقابلة وعدم غاية القرب والبعد واللون الضوء وأمثالها فشروط عاديّة في هذه النشأة، وإنما مداره عندهم على مطلق الوجود حتى جوّزوا رؤية أعمى الصين بَقّة الأندلس.

(٥) قوله: الأضواء إلخ: المشهور في «الحكمة» أن الأضواء مبصرة بالذات بمعنى نفي الواسطتين: في العروض وفي الثبوت. =

والألوان والأشكال،(١) والمقادير والحركات،(٢) ....

= والألوان مبصرة بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض، ويوجد فيها الواسطة في الثبوت؛ فإن المبصر أوّلا وبالذات هو الضوء، وبواسطته ثانيا وبالذات هو اللون؛ فإنه مبصر حقيقة؛ لورود البصر عليه حقيقة، لكن إبصاره مشروط بإبصار الضوء. وأما البواقي فمبصَرة بالعرض، بمعنى وجود الواسطة في العروض، وهي الأضواء والألوان، هذا، وقد عرفت أن مذهب أهل الكلام أن كل موجود مبصر حقيقةً لا بالعرض، ضوءا كان أو لونا، أو مقدارا أو حركة ولو بنحو من الوجود.

(١) قوله: والأشكال إلخ: الشكل هي الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة، محيطا كان أو محاطا، لكن القول بوجوده فرع للقول بوجود المقدار، لكن المتكلمين منكرون لوجود المقدار؛ فإن الاعتراف بوجود المقدار إنما يتصوّر عند الاعتراف باتصال الجسم، وهم منكرون لاتصاله قائلون بالجواهر الفردة المتفاصلة المتماسة، وبهذا ظهر أنه لا يمكن الجواب بأن المراد بالمقادير هي المقادير الجوهرية؛ فإن هذا إنما يسع القول به للإشراقية القائلة باتصال الجسم وبالصورة الجسمية دون المادة لا بل بالمادة التي هي عين الجسم عندهم، لا بالصورة الجسمية المتصلة بذاتها اتصالا ذاتيا أو لازما، كما هو التحقيق، فلا نزاع منهم في وجود الهيولى، بل في وجود الصورة الجسمية على ما حققه المحققون على خلاف ما هو المشهور. والمتكلمون غير قائلين لا بالاتصال العرضي ولا بالاتصال الجوهري، بل بالجواهر المتفاصلة، فلا معنى لقولهم بالمقادير الجوهرية، فلا جواب إلا بالتزام أن البَصَر لا يتعلق إلا بالاتصال الظاهري، ولو بالتماس، وإن كان غير حقيقي، فهي مقادير ظاهرية، وتسميتها بالمقادير تجوّز وتوسّع أو صناعة جديدة ونقل اصطلاحي منهم.

(٢) قوله: والحركات: أي القطعية، وأما الحركات التوسطية فلا كلام في وجودها أصلا، وقد يورد ههنا أن الحَركة غير موجودة؛ لأنها من الأعراض النسبية، فكيف تكون مبصَرة؛ لأن الإبصار فرع الوجود اتفاقا؟ وقد أجيب عنه بأنها موجودة في الخارج اتفاقا بين الحكيم والمتكلم، والنسبة خارجة عن مفهومها، فعَدُّها من الأعراض النسبية لا ينافي كونها من الموجودات الخارجية.

قلت: فيه نظر، **أمّا أوّلا:** فلأنهم قائلون بأن الأعراض غير باقية، والعَرَض لا يبقى زمانين ولا آنين، والأمور الآنية لا يتصوّر إبصارها من دون بقائها؛ لأن الإبصار بنفسه فعل تدريجي. **وأما ثانيا:** فلأن الحَركة عندهم عبارة عن كونين في مكانين في زمانَين، و«الكون» معنى مصدري غير موجود في الخارج. **وأما ثالثا:** فلأن «الكون» في نفسه نسبة، لا أنه عرضه النسبة، والنسبة غير موجودة في الخارج، ولو كانت موجودة على ما التزمه بعضهم لزم التسلسل في الأمور العينية؛ لأنها تعرضها النسبة؛ لأن لها تعلقا بطرفيها، وهلمّ جرًّا.

وأما رابعا: فلأن الحركة عندهم معدومة على ما تمالأت وتظافرت به كتب الإمام الرازي، واستدلوا على نفيها ونفي الزمان بأن الماضي والمستقبل معدومان، والحال آنٌ حاضر ليس بزمان، وقد يستدلّ عليه بأنها ما لم توجد بجميع أجزائها ولم يصل المتحرك إلى المُنْتَهى لم توجد؛ لعدم وجود أجزائها كلها، ووجودُ الكل موقوف على الجزء، وإذا تمت ووصل إليه انقطعت، وهم غير قائلين بالدهر، والغيوبات الزمانية عندهم أعدام حقيقية. **وأما خامسا:** فلأن وجود الحركة منوط بوجود =

والحسن والقبح،[١] وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

والشمّ وهي قوة مودَعة في الزائدتَين النابتَتين في مقدّم الدماغ، الشبيهتين بحَلَمَتَي الثَّدْيِ، تدرك بها الروائح بطريق[٢] وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

والذوق وهي قوة منبثّة في العَصَب المفروش على جِرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالَطة[٣] الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووُصولها إلى العصب.

واللمس[٤] وهي قوة منبثّة في جميع[٥] البدن، ....

= الاتصال اللازم لها، وقد عرفت أن المتكلمين غير قائلين بوجود اتصال شيء من الجسم والجسماني، وإلا لبطل الجزء الذي لا يتجزأ، فلا جواب إلا ما أسلفنا من الوجود الظاهري للاتصال الحسي، أو يقال: المراد بالمبصر أعمّ مما هو بالذات أو بالعرض، وغير القار ولو معدوما بعض أجزائها مبصر على التدريج بعد وجود شيء فشيء ولو بالعرض، فافهم وتدبّر.

(١) قوله: والحسن والقبح إلخ: ليس المراد بهما الحسن والقبح اللذين يدركان بالعقل؛ فإنهما لا يدركان بالبصر أصلا، كاستحقاق الذم والمدح، وترتب الثواب والعقاب، وصفة الكمال والنقصان، بل المراد بهما حسن المنظر وقبح المنظر مما يعبّر عنهما بالميسم وجمال الطلعة والشوه وغير ذلك؛ فإن هذا كله من قبيل مجموع الشكل واللون والتناسب والترتيب في الأجزاء ومقاديرها.

(٢) قوله: بطريق إلخ: لا يراد به أن هواءً واحدا يتكيّف وهو بعينه يصل من طريق الأنف ومنخريها إلى الخيشوم والزائدتَين المذكورتين المودع فيهما قوّة الشم، من حيث إنه وصل إليهما زوجٌ من العصب الدماغي حاملٌ للروح النفساني الحامل للقوة الشامّة، بل المراد به أنه يتكيّف أوّلا الهواء المجاور لذي الرائحة، ثم ما يجاوره، ثم وثم وهلمّ جرًّا، إلى أن ينتهي إلى الهواء المتصل بالأنف، ثم الهواء الموجود فيها، فافهم.

(٣) قوله: بمخالطة إلخ: فالرطوبة اللعابيّة واسطة محضة للإيصال ووسيلة صرفة وسفير محض في هذا الباب، لا أنها مدركة للطعم ولا أنها واسطة قريبة للإدراك، وإنما هي القوة الذوقية في العصَب المفروش في جرم اللسان.

(٤) قوله: واللمس: هذه قوة عامة لعامة جلد البدن الحيواني وبعض الأعضاء الأخر له، واختلف في نحو إدراكها وفي أن المدرك أوّلا له ما هو، كما اختلف في نحو إدراك الشامّة، هل هو بوصول الهواء وتكيّفه فقط بغير نقل جزء من ذي الرائحة إليه، أو معه؟.

(٥) قوله: في جميع إلخ: وقيل: في جميع الجلد وأكثر البدن. وإنما أعطيت سارية في بدنه، بها يدرك المنافيَ؛ ليتحرز عنه بالهرب منه، والملائم؛ ليطلبه، فيحصله. وقال ابن سينا في «شفائه»: اللمس هو أوّل الحواسّ في الحيوان، وبه يصير الحيوان حيوانا، =

تدرك بها الحرارة(١) والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماسّ والاتصال به.

بمعنى البلة بمعنى الجفاف لا الاصطلاحيان سودن

وبكل حاسة(٢) منها أي من الحواس الخمس، يوقف(٣) أي يطلع على ما وضعت هي أي

يعني أنه أيضا بمحض خلقه لا باقتضاء نفس ذاته أو استعداده

تلك الحاسة له يعني أن الله تعالى قد خلق كلًّا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة،

المشار إليه بـ«كل حاسة» أي طعمه وذوقه ع

كالسمع للأصوات، والذوق للطعام، والشمّ للروائح، لا يدرك(٤) بها ......

[وفي نسخة: «للطعوم». (مصحح)] أي قوته

= ولا يمكن أن يفقده، كما أن كل ذي نفس أرضيّة فانٍ له قوة غاذية، ولا يجوز أن يفقدها، فحال الغاذية عند النفس النباتية حالُ اللمس عند النفس الحيوانية، وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول من الكيفيات الملموسة، ومزاجه منها، وفساده باختلالها، فيجب أن يكون الطبيعة الأولى هو ما يدلّ على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح، وليس هو إلا اللمس المدرك للهواء المحيط بالبدن، أهو معتدل أم محرق أو مجمد؟ ولا يعين الحواس الأخر على معرفته. والذائقة وإن كانت دالةً على المطعومات التي بها يستبقى الحياة، لكن يجوز أن يعدم ويبقى الحيوان بأن يعين الحواسّ الأخر على أن يتأدى الغذاء الموافق. ومن حكمته تعالى أن بعض الأعضاء لم يخلق فيها قوة لامسة كالكُلْيَةِ والكبد والطِّحال؛ لأنها ممرّ الفضلات الحادة، فلو كان لها حسّ لتأذّت بورودها عليها، وكالرِّئة؛ فإنها دائمة الحركة، وهي مروحة القلب، فتتألّم باصطكاك بعضها ببعض، وكالعظم؛ فإنه دِعامة البدن، وعليه أثقاله، فلو كان له حس لتأذّى بالحمل. انتهى

قلت: هذه كلها منافع وحكمٌ، لا علل غائية، بل ربط للمسببات بالأسباب الظاهرة، وإلا فهو تعالى خالق وقادر على إيجادها بلا أسبابها، ورفع المضارّ عنها؛ فإنه يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد.

(١) قوله: الحرارة إلخ: اختلف الحكماء في أنها قوة واحدة أو متعدّدة، فالجمهور منهم على وحدتها في جميع الملموسات، واختار ابن سينا أنه يشبه أنها قوى متعددة، فمنها ما يدرك به الحرارة وضدها، ومنها ما يدرك به الخشونة والملاسة، ومنها ما يدرك به الثقل والخفة، وبانتشارها في البدن واشتراكها في آلة واحدة كالجلد، أو بعدم إحساس تعدّد الآلة يظن أنها واحدة. انتهى وأما الرطوبة واليبوسة فعندهم كيفيتان انفعاليّتان، فلا تحسان باللمس؛ لأنه بانفعال اللامس عن الملموس، فهما محسوستان وملموستان بالعرض بالواسطة في العروض. ثم لا ضرورة إلى ارتكاب تكثير القوة بالنوع أو بالشخص؛ لكفاية اختلاف الجهات في هذا الاختلاف؛ لأن اللمس ليس واحدا حقيقيًّا بل ولا بسيطا محضا.

(٢) قوله: وبكل حاسة إلخ: قيل: تقديم الظرف على متعلّقه لإفادة الحصر والاختصاص، وإليه أشار الشارح بقوله: «لا يدرك بها ما يدرك إلى آخره». والظاهر أن المقصود هو الحصر بكلا النوعين، أيْ محسوسُ كلِّ حاسة لا يحسّ بالحاسة الأخرى، والحاسّة مقصورة على نحو إحساسها الخاصّ، فلا الحاسة مشتركة بين المحسوسَين، ولا المحسوس مشترك بين الحاستَين.

(٣) قوله: يوقف: [أي يوقع الوقوف والاطلاع، فنائب الفاعل مصدر أو ظروف.]

(٤) قوله: لا يدرك إلخ: قد يناقش ههنا أن السيلان والملاسة والخشونة واليبوسة والرطوبة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك =

بكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له

ما يدرَك بالحاسة الأخرى.

بالفعل

وأما أنه هل يجوز[(١)] ذلك؟ ففيه خلاف بين العلماء، والحق الجواز؛ لِمَا أن ذلك بمحض

بين العلماء الإسلاميين — في شِقي الاختلاف

خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيبَ صرف الباصرة إدراكَ

عند العقل

الأصوات مثلًا.

واستعمالها — أو الروائح

فإن قيل:[(٢)] أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معًا؟ قلنا:[(٣)] لا، بل الحلاوة تدرَك

في اللسان — كالعسل — أو برودته — منه

= أمور مدركة باللمس والبصر معًا، فلا يصح التخصيص المذكور. وقد يجاب بأن الحصر إضافي. **قلت:** هذا خلاف صريح كلام الشارح «خلق كلًّا إلخ»، بل الجواب أن هذه غير مشتركة فيها تانك الحاسّتان، بل المقادير والأشكال كالانحناء والاستقامة مدركة بالبصر، والرطوبة واليبوسة غير محسوستين، والملاسة وضدها محسوستان باللمس، لا بالبصر. وما يتوهّم من إدراك قوةٍ محسوسَ الأخرى فلاشتباه ناشئ بين الإدراك الحسي والعقليّ، كما أنه يتوهّم أن البصر يدرك الإنسان والجسم، بل اللمس يدرك كيفيّةً ملموسة بحسها، يدرك العقل مقدار المتكيّف بها وشكله كالانحناء، فههنا التباس بين إدراك الملزوم وإدراك لازمه بتوسط لزومه، وهو استفادة عقلية لا حسية.

وقد يجاب بأن الكلام في المدرك بالذات، وبعض المذكورات مبصرة بالذات لا ملموسة بالذات بل بالعرض، وبعضها بالعكس.

(١) قوله: **هل يجوز إلخ:** المراد بالجواز الإمكان العقلي الذاتي، لا الواقعي؛ فإنه مساوق عند التحقيق للفعلية، وقد اعترف بانتفاء الفعلية بقوله: «لا يدرك إلخ». ولعل القائلين بعدم الجواز نظروا إلى أن استعداد المادة شرط لفيضان الصورة من المبدأ، فإذا فرض عدم خصوص الاستعداد في مادة لصورة لم يمكن فَيضانها عليها مع بقاء تلك المادّة المتحصّلة بذلك الخصوص للاستعداد، فعند فوت الشرط الموقوف عليه للمشروط لا يتصور وجوده. والقائلون بجوازه نظروا إلى عدم اشتراط شيء في حق إيجاده تعالى لشيء؛ فإن الممكنات كلها مستندة إليه تعالى ابتداء من غير شرط وربط وواسطة وآلة، أو إلى أن إيجاد الاستعداد الخاص أيضا مقدور له تعالى مع بقاء تلك المادّة، بأن يجعل المادة الإبصارية قابلة لإدراك الروائح والأصوات والطعوم والحرارة، كما جعل مادة الزائدتين بقدرته قابلة للإدراك الشمي بنفسه بلا احتياج إلى أمر، وهو الحق.

(٢) قوله: **فإن قيل إلخ:** إيراد على دعوى فعلية عدم إدراك حاسّة محسوسَ الحاسّةِ الأخرى، لا على أنه لا يمكن أن يدرِك حاسّةٌ مُدْرَكَ حاسّةٍ أخرى، كما توهّمه بعض النُّظّار، ولا أنه دليلٌ آخر على حقية الجواز، وردٌّ على القائل بالامتناع، كما ظنّه بعض المحشّين. وذلك لأنه إثبات لفعلية الجمع والاشتراك، لا لإمكانه، فلو اعتبر ردًّا لكان ردا لكلّ من الفريقَين القائلَين بالجواز والامتناع؛ لأن القائلين بالجواز أيضا قائلون بعدم الوقوع.

(٣) قوله: **قلنا إلخ:** الجواب مجمل لا يؤول إلى محصل، والقاطع لعرق الشبهة أن يقال: إن ههنا آلتَين مختلفتَين، بإحداهما =

بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.
أي قوته أي قوته فالمحل واحد والقوة متعددة

والخبر[1] الصادق ....
أي الثاني

= يدرك الطعم، وبالأخرى الحرارة، لكنهما اختلطتا واجتمعتا في محلّ واحد بحيث لا يحسّ تمايزهما، ولذا وقع الالتباس ولم يتميّز مُدْرَك إحداهما عن مدرَك الأخرى، كما أن العين عند قرب النار تحسّ شكلها ولونها وضوءها، ومع ذلك تحسّ حرارتها أيضا؛ لأن على تلك العَصَبة عَصَبة لامسة أيضا. أو يقال: إن الذائقة لا تدرك حلاوة الشيء إلا بواسطة الرطوبة اللعابيّة، فإذا فرض عدمها لا تكون مدركة لحلاوته، وتدرك حرارته، فيعلم أن ههنا آلتَين وحاسَّتَين وقوتَين، لا قوةً واحدةً، بل لو فرض ههنا آلة واحدة هي العصبة المفروشة على جِرم اللسان، لا عصبة أخرى ملاصقة لها، أمكن لنا أن نقول: إن فيها قوتين: قوة الذوق وقوة اللمس، فعند اتحاد الآلة أيضا لا يلزم وحدة القوتين، والحاسّة ليست اسما لتلك الآلة حتى يلزم إدراك محسوس بحاسةِ محسوسٍ آخر، بل هي اسم لتلك القوّة، وهي مختلفة، فلم يخلّ هذا الجواز ولا الوقوع بالحصر المشار إليه في قول المصنف، ولعله إلى هذا المعنى الأخير يشير، أو يؤول جواب الشارح رحمه الله.

(1) قوله: والخبر إلخ: هو مرادف للقضية، ولا فرق بينهما بالعموم والخصوص بأن لا يعدّ كلام المجنون والساهي والشاكّ -وبالجملة ما لم يقصد الإخبار- قضيةً، ويسمّى خبرا؛ بناءً على ما هو المشهور بين المتأخرين أن غير المذعن للصادر عنه لا يسمّى قضية بالنسبة إليه.

قلت أولًا: إن هذا مخالف لما هو الظاهر من لفظ الخبر والقضيّة، بل الظاهر عكسه؛ لأن ظاهر لفظ الخبر أن يسمّى به ما يصدر من المخبر، وأمثال هؤلاء ليسوا مخبرين.

وثانيا: إن أمثال القضيّة ليست أمورا إضافيّة حتى تعتبر بالنسبة إلى شخص قضيّة دون آخر، ولا تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات.

وثالثا: إن مدار انعقاد القضيّة هو النسبة الإخبارية الحاكية الناشئ من تقوّمها للقضيّة احتمالُها للصدق والكذب، ولا مرية في وجودها في غير المذعنة أيضا؛ فإن فيها نسبة تامة لا ناقصة، ولا في أنها محتملة للصدق والكذب، بمعنى أنها مطابقة للواقع أو غير مطابقة له، على أنها لو لم تكن قضية مع أن فيها نسبة تامة، لزم أن تكون إنشاءً، وهو باطل بداهةً، فبطل المشهور.

ثم احتمال الكذب في القضيّة ليس بمعنى أن معنى القضية في حد ذاتها ناشئ منه هذا الاحتمال، حتى يتوهّم أنه لا احتمال في «زيد قائم» إلا كونه مطابقا للواقع، وليس فيه احتمال أنه غير مطابق؛ لأنه لا يشكّ مَنْ سَمِعَه في أن مفهومه المطابقة، وذلك المفهوم لا يقتضي احتمال عدمها، وإنما احتمال الكذب باعتبار التجويز العقلي الخارج عن مفهوم القضية، بل هو الناشئ من ملاحظة العقل إياها، مع ملاحظة أن له خارجا تحكي عنه يمكن إمكانا ذاتيًا بالنظر إلى نفس نوعية النسبة والكلام أن لا يكون مطابقا له.

أي المطابق للواقع؛ فإن(١) الخبر كلام يكون لنسبته خارج(٢) تطابقه تلك النسبة، فيكون صادقًا،

تفسير للصفة — أي الأمر المتقرّر من غير اعتبار المعتبر

أو لا تطابقه، فيكون كاذبًا. فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر. وقد يقالان بمعنى

عن النسبة الذهنية — الحاكية — ذلك الكلام التامّ

الإخبار(٣) عن الشيء على ما هو به، أو لا على ما هو به، أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقعَ أو

فإن كون الكلام كذا صفة له — أي يطلقان

لا تطابقه، فيكونان من صفات المُخبِر. فمِن ههنا يقع في بعض الكتب: «الخبر الصادق»

أيّ شيء كان موجودا أو معدوما — للغير — توافقه

بالوصف، وفي بعضها: «خبر الصادق»..

أي الصدق والكذب — أي القائل بالخبر — فالصدق صفة للخبر — فالصدق صفة المخبر

---

(١) قوله: فإن: تفصيل لتفسير «الصادق» بـ«المطابق»، وتنبيه على معنى «الصدق» و«الكذب»، وحصر الخبر فيهما بأن النسبة التامّة لا يخلو إما أن يكون أمر خارج عنها يحكى عنه هذه النسبة، ويصلح تلك النسبة بحسب نوعها وبالنظر إلى معناها المطابقي المقصود أن تكون مطابقة، أو غير مطابقة له، بمعنى عدم الملكة، لا بمعنى السلب البسيط، ولا بمعنى السلب الثابت العدولي مطلقا من غير اعتبار صلوح المحل لوصف المطابقة، ولو بحسب نوعه أو جنسه. وإما أن لا تكون كذلك، فالثاني نسبة إنشائيّة وكلام إنشائي، وعلى الأول خبر وقضية، فعلى الأوّل يسمّى صادقا وعلى الثاني كاذبا. وما قيل: إن النسبة التامّة تصديق، وأن التصديق متعلّق بوقوع النسبة أو لا وقوعها، وذلك التصديق ظل بمتعلقه وحكايةٌ عنه يشاهد به حاله، ولهذا الاعتبار يدلّ الكلام على وقوع تلك النسبة أو لا وقوعها في نفس الأمر، وذلك الحال الواقعي لما هو الخارج: فأعجوبة من الأعاجيب، أو مَجْمَجَة من تلفّظات المجاذيب لا يرجع إلى محصل، بل لا تصوّر لمفرداته ولا لجمله؛ فإن التصديق ليس عبارة عن النسبة، ولو سلّم فهو ليس متعلّقا بوقوع النسبة، وإلا لزم تعلق النسبة بوقوع النسبة، مع أن وقوعها موقوف على نفس النسبة، ولو سلّم فالتصديق ليس ظلّا وحكاية، وإنما الظل والحكاية ما هو متعلّقه، وفيه محاذير أخر لا تخفى.

(٢) قوله: خارج: [هو المحكيّ عنه والواقع، وقيل: النسبة الخارجية.]

(٣) قوله: بمعنى الإخبار إلخ: وهو فعل وصفة للقائل بالخبر، وهذه الصفة له مأخوذة من اتصاف خبره أوّلا بالمطابقة واللّامطابقة، فاتصاف الخبر بالصدق والكذب واسطة في الثبوت لاتصاف المخبِر بهما، لكن وصف المخبر غير وصف الخبر بالشخص وبالنوع أيضًا كما لا يخفى. وقوله: «على ما هو به» أي الإخبار عن حال الشيء على النَّمَط الذي ذلك الشيءُ على تلك الحال في ذلك النمط في الواقع، أي حال الشيء على الطور الواقعي، أي حاله الواقعي، لا الفرضي. وقوله: «أي الإعلام» تفسير لـ«الإخبار». ثم هذا أكثريّ، وقد لا يقصد إعلام المخاطب تلك النسبة، بل إعلام أني أعلم بها كما قاله أهل المعاني، ويسمّى «لازم فائدة الخبر».

بالإضافة، على نوعين.[١]

أحدهما:[٢] الخبر المتواتر سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعةً، بل على التعاقب والتوالي، وهو أي

عن جماعة كثيرة — أي ذلك الخبر — أي في آن واحد — والتدريج بأخبارهم

الخبر الثابت[٣] على أَلْسِنة قوم لا يتصور تواطؤهم[٤] أي لا يجوّز[٥] العقل توافقهم على الكذب

أي الواقع عليها — أي لا يمكن عقلا

ومصداقه:[٦] وقوع العلم من غير شبهة. وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري،[٧] ....

بالبداهة — أي الانكشاف

---

(١) قوله: على نوعين إلخ: حصره فيهما بحسب الاستقراء باعتبار عدم تعلّق الغرَض العلمي بغيرهما، وإلا فأخبار الملائكة أيضا كذلك إذا جوّز إخبارهم لغير الرسول. ثم هذا في حق الأمة، وإلا ففي حق الرسول خبر الملك وخبر رسول آخر وخبر الله بنفسه لو تصوّر: صادق قطعي، ولا يبعد أن يعمّم الرسول للمَلَك، بل لكلّ مخبر قطعيّ الصدق.

(٢) قوله: أحدهما إلخ: وجه الضبط أنه إما أن يكون خبر واحد أو متعدّد، على الأول إما خبر مخبر قطعي الصدق، وليس إلا الرسول، أو لا وهو باطل، وعلى الثاني إما أن يبلغ إلى حد امتناع الكذب وهو التواتر، أو لا وهو باطل.

(٣) قوله: الثابت إلخ: أي الحاصل الواصل إلى العبد من أخبارهم.

(٤) قوله: تواطؤهم: [أي اتفاقهم في أنفسهم على أن يكذبوا.]

(٥) قوله: أي لا يجوز إلخ: أي يكون اتّفاقهم على الكذب عند العقل محالا عقليًا أو عاديًا بالنظر إلى نفس كثرتهم، لا بالنظر إلى ضمّ القرائن، فقد يكون خبر الواحد أو الاثنين عند ضمّ قرائن أخرى مؤيِّدةٍ له صادقًا قطعيَّ الصدق، كما إذا سمع صوت الطَّبْل ورأى عدة خروج الأمير، ثم أخبره أحد بخروجه، يعلم به قطعا بأنه خرج.

(٦) قوله: مصداقه إلخ: [أي مطابق حكمه وما يصدق كونه متواترا] أي منشؤه ما به يصدق بوجود التواتر ليس عددا معينًا مشروطا فيه، كما قيل: إنه اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل مناطه ومداره بلوغ الكثرة إلى حد يحصل به القطع، سواء حصل بخمسة أو عشرة أو بمائة أو ألف، فقد لا يحصل بالمائة والألف إذا أمكن توهُّم الاتفاق على الزور، مثل اجتماع الفسقة في مجلس واحد، وتناجوا ثم أخبروا بشيء، وقد يحصل بأربعة وخمسة إذا كانوا مثلا عدولا متباعد الأماكن أخبروا متفرقين من غير لقاء بعضهم بعضا.

وقد يتوهَّم ههنا الدور بأن حصول القطع موقوف على وجود التواتر، فلو توقف التواتر على حصول القطع باعتبار أن ذلك منشؤه [و]مصداقه: لزم الدور المصرَّح. والجواب: أن حصول العلم واسطة في الإثبات والعلم التصديقي للتواتر، والتواتر واسطة في الثبوت لوجود العلم، فأحدهما توقُّف علمي والآخر توقف واقعي، فلا دور، وهكذا حال سائر الأدلة الإنيّة؛ فإن الحدّ الأوسط يكون علة ومعلولا للنتيجة، لكن باعتبارَين وجهتَين مختلفتَين.

(٧) قوله: للعلم الضروري: أي البديهي الغير المحتاج إلى الكسب والنظر، والأخبار الكثيرة ليست مبادئ وعللًا معدَّة للانتقال الفكري إليه، وهذا الطريق من العلم نافع كثير في معظم المسائل الكلامية، كالعلم الحاصل بالقرآن بأنه نسبه الرسول ﷺ إلى الله سبحانه، وبالأحاديث المتواترة اللفظية أو المعنوية بأنها أحاديث نبوية، وكالعلم بالأمور المجمع عليها =

كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية، يحتمل (١) العطف على «الملوك» وعلى «الأزمنة»، والأول أقرب وإن كان أبعد.

فههنا أمران، (٢) أحدهما: أن المتواتر موجِب للعلم، وذلك بالضرورة؛ فإنا نجد من أنفسنا (٣) العلمَ بوجود مكة وبغداد، وإنه ليس (٤) إلا بالأخبار. والثاني: أن العلم الحاصل به ضروري، وذلك (٥) لأنه يحصل للمستدِل وغيره، ....

= بالإجماع المنقول متواترا، وبوجود الرسول وادّعائه النبوة وظهور معجزاته وعامة معاملاته ومعاملات أصحابه وأفعاله وسيره وغير ذلك.

(١) قوله: يحتمل إلخ: فعلى الأول يكون معناه: كالعلم بالبلدان البعيدة كمكة وبغداد عند من [لم] يدخلهما ولم يرهما، وعلى الثاني يكون معناه: كالعلم بالملوك الماضية الواقعة في الأمصار المتباعدة عنا، كسلاطين الروم السابقة كهرقل وغيره، وكذا العلم بوجود السلاطين الموجودة في الحال الواقعة في البلاد الشاسعة، كسلطان الروم في هذا الوقت؛ فإنه ليس بثابت إلا بالتواتر. لا يقال: الوجود أمر اعتباري عقلي غير محسوس، والأمر المتواتر يجب أن ينتهي إلى شيء محسوس، ولذا قيل: لا تواتر في العقليات والشرعيات كما لا تواتر على الكواذب الحسية. لأنا نقول: المراد بالوجود جثته وجسمه المحسوس المعنى المصدري الانتزاعي، أو يقال: المراد منشؤه ومنبعه، لا نفس مفهومه؛ إذ هو حاصل بدون التواتر.

(٢) قوله: أمران إلخ: لأن الدعوى مشتملة على كونه قطعيًّا يقينيًّا، لا علمًا ظنيا، وعلى كون علمه القطعي بديهيا، فوجب التعرض لإثبات كلا جزئَيه، والجزئية تجوزية، وإلا فمن الظاهر أن المطلق مع قيده شيء واحد متحصِّل، والقيد اعتبر عينه من حيث إنه يحصله ويعينه بنفسه لا بغيره، وإنما التكثُّر في مرتبة المفهوم أو اللحاظ أو التعبير، وقد فصّلناه وبسطناه في حواشينا على حواشي «الوقاية»، فليطالع ثمه.

(٣) قوله: أنفسنا: [بالمراجعة إلى وجداننا من غير ميل وتعسُّف.]

(٤) قوله: وإنه ليس إلخ: أي ليس بالنظر والفكر في الصور الحاصلة المستفادة من الخزانة حتى يحصل بترتيبها العلم بأمثال هذه الأمور. وأما الأخبار فآلة وواسطة للعلم غير الفكر، كالحس والحدس والتجربة وحضور الوسط وسائط وآلات للعلم، لا يكون العلم بسببها علما نظريا كسبيا.

(٥) قوله: وذلك إلخ: أي كون هذا العلم الحاصل بالتواتر ضروريًّا. وإنما أتى بالإشارة موضع الضمير؛ لأنه أمر غير محسوس بل معقول؛ نظرا إلى كمال التميز والظهور، أو إشارةً إلى غباوة من لا يعرفه، والدليل يرجع إلى القياس الاستثنائي الاتصالي الذاتي استثني فيه نقيض التالي، أي لو لم يكن ضروريا بل نظريا لم يحصل للصبيان؛ لأنهم غير صالحين للنظر والفكر؛ لفرض كونهم في مرتبة العقل بالملكة والتعطل، فالمقدم مثله. ويمكن صرفه إلى الاقترانيّ أيضا بأدنى تغيُّر بأنه علم حاصل للصبيان، =

حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق (١) الاكتساب وترتيب المقدمات. وأما خبر (٢)

وأمثالهم كالمعتوه والسفهاء — للاستنتاج

النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام: فتواتره ممنوع. (٣)

إضافة إلى الفاعل ويتوهّم أنها إلى المفعول — أي كونه أبديا غير صالح للنسخ — أي تواتر كلّ منهما

= وكلُّ علم حاصلٍ لهم ضروريٌّ فهو ضروري.

(١) قوله: بطريق إلخ: قد يتوهم أن هذا العلم يحصل من ترتيب مقدمتَين وتركيبهما، إحداهما: أن هذا خبر لا يتصور توافق مخبريه على الكذب، وكل ما هذا شأنه فهو صادق قطعا. والجواب: أن هذا بطريق التنبيه، أو يقال: إن العلم غير منوط بخطورهما بالبال وإن كان يحصل بهما أيضا، كما يعدُّ الفطريات بديهيَّات مع وجود الوسائط التي هي قياساتها.

قلت أولا: الحاصل من استنتاج المقدمتَين حصول العلم بنسبة الصدق إلى الخبر، أو بحمل القطعيَّة عليه، والمقصود هو العلم بثبوت المحمول للموضوع، وهذا العلم قبل العلم الأول.

وثانيا: إن طرفي الكبرى لا تغاير بينهما في المآل كما لا يخفى، فلا يكون هذا مما يحتاج إليه الاستنتاج، فنظيره ما يقال: زيد إنسان، وكل إنسان بشر؛ ليثبت به بشريَّته.

(٢) قوله: وأما خبر إلخ: دفع اشتباه يرد على كون الخبر المتواتر معلوما بالعلم القطعي غير محتمل الكذب، بأنه لو كان قطعي الصدق غير محتمل الكذب لكان خبر النصارى على تبعية اليهود بأن عيسى عليه السلام قُتل وصُلب: خبرا صادقا، وجب القطع بتصديقه؛ لأنه خبر متواتر اتّفق عليه مئات آلاف في كل طبقة من الأول إلى يومنا هذا من الفريقين، فكيف يتوهَّم فيه عدم التواتر؟ وقد انتهى هذا التواتر إلى أمر محسوس هو القتل والصلب، مع أنه لا مرية عندكم في كذبه، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧). وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام، أي بأنه قال عليه السلام: إن هذا الدين مؤبّد إلى يوم القيامة. قد تواتر عليه اليهود من ذلك الوقت إلى هذا الزمان، مع أنكم قاطعون بكذبه، وإلا لم يمكنكم الإقرار بحقية الدين العيسوي والمحمدي على صاحبيهما ألوف من الصلوات والسلام.

قلنا: هذا ادّعاء مجرَّد واشتباه وهمي ناشئ من الاجتماع على حمية قومية ونصرة دينية وتحفظ مسلكي، كما ادَّعى الشيعة تواتر نص جلي من حضرة الرسالة على خلافة أمير المؤمنين سيدنا ومولانا أسد الله الغالب علي بن أبي طالب –كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام– يوم غدير خم، مع أنه لم يثبت بأخبار الآحاد أيضا فضلا عن المشاهير، فضلا عن المتواتر، على أن التجربة والتواتر من قوم لا يكون حجة ملزمة على قوم آخر ما لم يصل إليهم على ذلك النمط، كما تقرر في موضعه.

(٣) قوله: ممنوع إلخ: بوجوه، الأول: أن من شرائط التواتر وجود هذا المبلغ المحيل للكذب في كل طبقة، ولذا قيل: له أوله كآخره وأوسطه كطرفَيه، ووقت حدوث تلك الواقعة لم يتجاوز عدد المخبرين سبعة؛ فإن الذين دخلوا عليه وزعموا أنهم صلبوه كانوا ستة أو سبعة، والغالب في هذا العدد عدم بلوغهم حدَّ العلم والقطع بخبرهم. =

فإن قيل:[١] خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضمّ الظن إلى الظن لا يوجب[٢] اليقين. وأيضًا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد. قلنا: ربما[٣] يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلَّف من الشعرات.

(واحد من المخبرين — لكونه غير معصوم — لأنه لم يلحق له ما يرقيه — «رب» للتكثير — أي أثر وحكم)

= **والثاني**: أن دعوى أهل الإسلام ليس نفي مطلق المصلوبية والمقتولية، بل مدَّعاهم أن المصلوب هو من صوِّر على صورة عيسى عليه السلام في اللون والشكل والوجه، لا نفس جثَّته المقدسة، بل رفعه الله إليه، والثابت بالتواتر لو سلِّم مصلوبية من هو على صورته، وهو كلي يصدق عليه وعلى غيره: فهو غير مضر لنا؛ لأن الدليل أعم من دعواهم، فلا يتم التقريب، فمبنى الأمر على غلط الحسِّ أو على عدم تميُّزه أو على عجزه وكلاله عن إدراك التشخص الواقعي، وهذا واقع كثير في المتشابهات كما يورده أهل المعقول في نقض الكلية ببدلية البيضات.

والثالث: أنه قد انقطع عرق اليهود في عهد بخت نصر؛ فإنه قتلهم وأعدم عن الأرض بذرهم وكسر أصنامهم، فلم يبق إلا واحد بعد واحد غير بالغ حد التواتر، وكان ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الأرض ومغاربها، فانقطعت الطبقة الوسطى.

والرابع: أنه لا يثبت لو ثبت إلا قول موسى: يثبت هذا الدين ما دامت السماوات والأرض. وهذا اللفظ قد يطلق على المكث أيضا. **والخامس**: أن من شرائط التواتر أن لا يكون معارضا لأمر قطعي، وههنا كثير من القطعيات معارضة له، وهو صدور المعجزات والخوارق متجاوزة حد التواتر من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام. وفيه ما فيه؛ فإن فيه شوبا من المصادرة على أن ملاكه هو نفس وجود المبلغ مع كون الأمر المتواتر مما يجده الحس، وينتهي إلى الحس.

(١) قوله: فإن قيل إلخ: إيراد نشأ من عدم الفرق بين أحكام الكل المجموعيِّ والكل الإفرادي، ومن قياس حكم الكل المجموعي على الكل الإفرادي، مع أن للاجتماع -بل لاعتباره أيضا ولو اجتماعا اعتباريا تعمليا بل اختراعيا- تأثيرا في إحداث حكم مغاير للأحكام لكل واحد واحد من آحاده وأجزائه، ألا ترى أنه يصح كما قيل: «هذا الرغيف يشبع كلًّا من الإنسان» صادق، ولا يصدق قولنا: «ذلك يشبع مجموع أفراده من حيث هو مجموع»، ويصدق «سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر»، ولا يصدق «كل منهم حامل له». ولهذه الشبهة وأمثالها على قطعية التواتر تقريرات متطاولة ذكرها الإمام الرازي مع أجوبتها في «أربعينه» وغيره من أسفاره.

(٢) قوله: لا يوجب: [ممنوع فهو كما يقال: كل قطرة من الكوز لا يكفي الوضوء، فكذا ضم القطرة إلى أخرى.]

(٣) قوله: قلنا ربما إلخ: جواب بالمنع على المقدّمة القائلة: إنه نفس الآحاد، أي المجموع ليس نفس الآحاد من كل وجه، فإن أريد به الاتحاد الذاتي فمسلّم، لكنه لا يوجب عدم اختلاف الأحكام؛ فإن التغاير الاعتباري أيضا في كثير من أنحائه مغيّر للأحكام. وإن أريد به الاتّحاد مطلقا من كل وجه ذاتا واعتبارا، فهو غير مسلّم؛ لأن حيثيّة الاجتماع باعتبار عروض الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية صارت محدثة للتغاير الاعتباري بينهما.

والحاصل أن ههنا مراتب: مرتبة كل واحد واحد، وله أحكام انفراديّة غير ملحوظ فيها الاجتماع. ومرتبة الكثرة =

فإن قيل: الضروريات[1] لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصفَ الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادتَه العلمَ جماعةٌ من العقلاء، كالسُّمَنيَّة والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع،[2] بل[3] قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف، والعادة،[4] والممارسة، والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام، وقد يُختلف فيه مكابرةً وعنادًا، كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيَّد أي الثابت رسالته بالمعجزة[5] والرسول إنسان[6] ....

= المحضة، وليس لها حكم واحد؛ لعدم اعتبار الوحدة في المحكوم عليه، بل ليس لها إلا أحكام الآحاد. ومرتبة المجموع من حيث هو المجموع بأن يعتبر الاجتماع عروضا أو دخولا، وله أحكام اجتماعية ملحوظ فيها حيثية الجمعية غير أحكام الانفراد. والتنظير بالحبل المؤلَّف ظاهر؛ فإن قطعه متعسر، بخلاف شَعر واحد.

(١) قوله: الضروريات إلخ: منشؤه أن الضرورة حدّ معيّن هو منتهى النظر، وليس له عَرْض وامتداد؛ فإنه مرتبة الظهور والجلاء الكامل، فينبغي أن لا تتفاوت أنحاؤها. و«السمنية» طائفة من عَبَدَة الأصنام منسوبة إلى سومنات، من أعظم أصنام الهند، فهو بضم السين وفتح الميم. و«البراهمة» جمع «برهمن» وهم قوم من الهند من عبدة الأوثان، منكرون للبعث والحشر والنشر وبعثة الرسل.

(٢) قوله: ممنوع إلخ: حاصله أن الضرورة ليست غاية مراتِب الظهور، بل الظُّهور المانع عن حاجة الفكر والنظر، فله عرض وامتداد.

(٣) قوله: بل إلخ: تنبيه على تفاوت مراتب ذلك الامتداد وأنحاء اختلاف الانجلاء قلةً وكثرةً، باختلاف الأسباب في الظهور والخفاء في مبادئ التصديق وفي نفسه.

(٤) قوله: والعادة: [فيما يتعلق به التصديق بمضامين العقود.]

(٥) قوله: بالمعجزة: [«التاء» للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في «الذبيحة» و«المنخنقة» و«الحقيقة» و«الخاصة».]

(٦) قوله: إنسان إلخ: هذا باعتبار الاصطلاح الجديد بعد تقرر الشرع، أو باعتبار غالب الإطلاق، وإلا فقد كثرت الكلمات الإلهية والنبوية على إطلاقه على الملائكة المرسلين، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُواْ سَلَـٰمًا﴾ الآية (هود: ٦٩). وبهذا الاعتبار قد يختار أن الرسول أعمّ مطلقا من النبي؛ لشموله للملك والإنسان، بخلاف النبي؛ فإنه مختص بالإنسان.

وقد يطلق في عرف الكلام أيضا على الملائكة، كقولهم: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة. والظاهر عندي أن =

بعثه الله تعالى إلى الخلق(١) لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف(٢) النبي؛ فإنه أعم.(٣)

إلى الخلق — التكليفية الشرعية — أي إعطاؤه

= لفظ الرسول مشترك لفظي صناعي بحسب تعدد النقل الشرعي فيه، وقد جاء فيه العرف الخاص مختلفا، فقد يعتبر فيه الإنسانية مع اعتبار تجدد الدين والشرع والكتاب، وهو معنى أخصّ، وقد يعتبر فيه الرسالة لتبليغ الأحكام سواء كان إنسانا أو ملكا، وهو معنى أعمّ. وقد يعتبر فيه الإنسانية من غير قيد تجديد الشرع والكتاب، وهو أعم من الأول وأخص من الثاني ومساوٍ لمعنى النبي.

ولا يَبْعُدُ أن يقال: إنه مشترك معنوي، ومعناه هو المعنى الثاني، لكن يخدشه ما ورد من خبر عددهم أقل من عدد النبي، وقد يطلق على مطلق الرسول سواء كان لتبليغ الأحكام التشريعية أو التكوينية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ﴾ (هود: ٧٧)، كما يطلق الوحي في الشرع على معانٍ مختلفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨)، وقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ (القصص: ٧) إلى غير ذلك.

(١) قوله: إلى الخلق: [من الإنس والجن، أو أحدهما، أو بعضه، والجن أيضا مكلّف.]

(٢) قوله: بخلاف إلخ: قيل: اختلف في الفرق بينهما، فقيل: إنهما متساويان متلازمان، ولا فرق إلا بحسب المفهوم، فمن حيث أرسله الله: رسول، ومن حيث إنه أنبأ وأخبر الخلقَ وبلّغهم الأحكامَ الشرعية فنبي. وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة، وإليه ذهب الشارح كما يشير إليه «قد» التقليلية. وقيل: النبي أعم؛ لأن الرسول إما صاحب كتاب أو صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي، وهو مذهب أهل السنة والجماعة. وقيل: الرسول أعم، وفسّر بأنه إنسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي؛ فإنه مختصّ بالإنسان.

وقد يستدلّ على عموم «النبي» بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ الآية (الحج: ٥٢)؛ إذ التعاطف يوجب التغاير، لا سيما بلفظ «لا» التأكيدية؛ فإن ذلك يؤذِن بالمبالغة في النفي، وعلى هذا لا يرد قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥١)؛ إذ باب التوصيف كثير فيه التأكيد، لا سيما عند اختلاف المفهوم؛ فإنه لا مضايقة فيه أصلا.

(٣) قوله: فإنه أعم إلخ: لأنه اسم لإنسان مبعوث إليهم للتبليغ، سواء أعطي الكتاب أو لا، وبهذا عرفت أن الجن لا يكون رسولا ولا نبيّا كما تقرر في موضعه، وقد بسطه صاحب «لُقَط المرْجَان» وغيره. وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في إثابتهم بالجنة.

وما يتوهّم أن الإنسان نوع، والنوع يحدّ ولا يحدّ به: فليس بشيء، **أما أولا:** فلأن نفس الإنسان ليس بحدّ ههنا، وإنما هو جزء من الحد، والممنوع كونه نفس الحد، وكون جزئيته أيضا ممنوعا ممنوع. **وأما ثانيا:** فلأن ذلك إنما هو في تحديد الطبائع، لا في تحديد الأصناف، بل كونه مأخوذا في حدودها ضروري؛ لاشتمالها عليه، كالرومي. **وأما ثالثا:** فلأن كونه مسلما إنما هو في الحدود، ويجوز أن يكون هذا من قبيل الرسوم. **وأما رابعا:** فلأن أمثال هذه الشروط في التعاريف الحقيقية، لا اللفظية، والظاهر أن هذا لفظي، وتفسير لمدلوله في عرف الشرع.

والمعجزة أمر خارق للعادة، قُصِد به[1] إظهارُ صدقِ مَن ادّعى أنه رسول الله تعالى.

أي إلى مرسِله إلى الخلق

وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل[2] بالاستدلال، أي النظر[3] في الدليل. وهو[4] ....

من عنده — النظري أو الكسبي هو النتيجة الناشئة منه — أي النظر أو الدليل

---

(١) قوله: قصد به إلخ: قيل: خرج به السحر الذي يظهر على يد الساحر المدعي النبوة. وقد يجاب بأن مورد النقض لا بد أن يتحقق ولا يكفيه مجرد الفرض. وقد يجاب بأن السحر ليس خارقا للعادة؛ فإنه بمباشرة أسباب خاصة، والمراد ههنا أن لا يكون فيه مباشرة أسباب، ولو خَفِيَّةً. وقد يجاب أن التبادر بالصدق الصدق الواقعي، وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب. والتحقيق أن سحر المتنبي محال، ولو امتناعا بالغير، وإلا لكان منه تلبيسا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا، كيف لا؟ وإظهار الخرق على يد الكاذب يكون تصديقا من الله القادر المختار الصادر منه المكوَّنات بأمره.

وما قيل: المراد به الصدق الواقعي، فجوابه أنه صحيح في الواقع، لكنه غير مفيد في باب الامتياز في أنظار المميزين، والغرض بيان طريق المعرفة بين المعجزة وغيرها من الخوارق، فصدقه يعرف بالمعجزة، فلو توقّف المعجزة على معرفة صدقه، لزم الدور. وكذا ما قيل: إنه من قبيل مباشرة أسباب، كلما باشرها أحد يخلقها الله عقيبها، فهو من ترتب الأمور على أسبابها، كالإسهال على شرب السقمونيا، ولذا يعدّ الشفاء بالدعاء خارقا لا بالدواء، وذلك لأنه أيضا لا يفيد الامتياز في الأنظار؛ لأنه لا يعلم أنه بمباشرة الأسباب، أو بغيرها إذا خفيت الأسباب التي باشرها.

(٢) قوله: أي الحاصل إلخ: أشار إلى أن النسبة بين المنسوب والمنسوب إليه هو تعلق السبب والمسبب، فالمنسوب إليه سبب، والمنسوب مُسَبَّب ناشئ عنه.

(٣) قوله: أي النظر: تفسير للاستدلال، أي الاستدلال عبارة عن نظرٍ واقعٍ في الدليل الذي هو المعلوم التصديقي، الموصل إلى المجهول التصديقي، فعلى هذا يكون واقعا على المعنى المصدري، إلا أن يراد بالنظر الهيئة التركيبية الحاصلة بترتيب المقدمات التي هي المبادئ التصديقية. وقد يطلق الاستدلال على الدليل الذي هو الموصل التصديقي، فيؤول معنى العلم الاستدلالي إلى العلم الحاصل بالدليل، أي بوجوده في الذهن مع ملاحظة التركيب وطريق الانتقال؛ فإنه مستلزم لحصول العلم المطلوب.

(٤) قوله: وهو إلخ: اعلم أن النظر يطلق على معانٍ، وبيانه منوط بتمهيد مقدمة هي أن كل أمر مجهول إذا حصل للذهن -تصوريا كان أو تصديقيا- إما أن يحصل دفعة واحدة، أي في آن واحد من غير تدريج في شيء من الانتقالين: أحدهما: النقل منه إلى مبادئه، والآخر: منها إليه، فلا يكون كل من النقلين في آنٍ واحد. لكن ينبغي على هذا أن يجب وقوع زمان -ولو لطيفا- بين الآنين، أي بعد حصول المبادئ وقبل حصول المبادئ؛ لئلا يلزم تتالي الآنين، وهو ممتنع عند القائلين بامتناع الجزء. ويمكن بل يجب أن يتّصل الآنانِ على مذهب جُمهور المتكلمين، وإذا كان كل منهما دفعيّا سمي حدسا، وهو قسم من الضروري. وإما أن يكون شيء منهما تدريجيا، فإما أن يكون الأول تدريجيا والثاني دفعيا، أو بالعكس، =

الذي يمكن التوصل بصحيح[١] النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. وقيل:[٢] قول مؤلّف من

بالإمكان الذاتي بالنظر إلى ذاته — إضافة الصفة إلى موصوفها؛ كـ«جَرْد قطيفة»

قضايا يستلزم لذاته قولا آخر.

بلا ضم أمر آخر، فخرج قياس المساواة

فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني قولنا: العالم حادث، وكل

الخالق للعالم — لأن النظر فيه مؤد إلى وجود صانعه

حادث فله صانع.

= فهذه ثلاث صور للتدريج، فإن كان كل منهما تدريجيا سمي مجموع الانتقالين التدريجيين نظرا وفكرا. وهذا أحد معاني الفكر، واختاره شارح «الإشارات» في منطقه.

ولا بد ههنا من ثلاث توجهات: الأول: توجّه إلى المطلوب الذي قصد تحصيله، وهو مؤاخٍ لتصوره بوجه ما. والثاني: التوجه منه إلى مبادئه، وهو مؤاخٍ للانتقال الأول ومصاحبٌ له من أوله إلى آخره. والثالث: التوجه منها إليه، وهو مؤاخٍ للانتقال الثاني ومصاحب وملازم له. وإن كان الأول تدريجيا والآخر دفعيا، سمي الحركة الأولى نظرا، وهو أحد معاني الفكر والنظر أيضا، لكن لما كان الثاني دفعيا لم يمكن أن يعتبر بهذا اللحاظ إلا نحوا من أنحاء الحدس، ولو ناقصًا.

فعلى هذا يلزم اجتماع الفكر والحدس في تحصيل مطلوب واحد، ولا يبقى التقابل إلا باعتبار اختلاف الزمان، لا باختلاف المادة والمحل، فيشبه مقابلتُهما مقابلةَ الحركة الصاعدةِ والهابطةِ، ويلزم أيضا كون المطلوب الواحد نظريًّا وحدسيًّا، أي بديهيًّا؛ لأنه قسم من الضرورة، إلا أن يلتزم باختلاف الاعتبارَين. وإن كان الثاني تدريجيا والأول دفعيا لم يختر كون ذلك منتقلا من النظر في شيء باعتبار المعنى الأول والثاني، لكن يسميه المتأخرون من أهل المعقول نظرا باعتبار أنهم سموا ترتيب المبادئ اللازم للحركة الثانية نظرا، فعلى هذا يلزم أيضا توارد الضرورة والكسب على محل واحد؛ لانتفاء الحركة الأولى ووجود الحركة الثانية المستلزمة للترتيب، فتدبّر.

(١) قوله: بصحيح إلخ: أخرج به النظر الواقع فيه على خلاف ما هو عليه، فعلى هذا يخرج النظر الفاسد عن التعريف، إلا أن لا يسمى بالنظر عندهم إلا الصحيح، أو يقال: مراده بالصحيح ما هو صحيح صورةً وإن كان فاسدا مادة، كما يكون القياس الكاذب المقدمات عندهم قياسا ونحوا من الدليل عند أهل الميزان كان النظر فيه فاسدا بحسب المادة.

وقوله: «فيه» راجع إلى الموصول، والمراد بالنظر في ذلك الشيء النظر في ذاته وأوصافه وأحواله مما يعرضه انضماما أو انتزاعا، وإلا فمجرد النظر في نفس ذاته لا يلزم أن يكون مفضيا إلى العلم بمطلوب خبري، ألا ترى أن النظر في العالم نظر في أوصافه كالتغير، وليس إلا من عوارضه، وعلى هذا التعريف الذي اختاره أهل الكلام لا يرد أن النتيجة بعلمها غير لازمة لعلم المقدمات، وإن كان ذلك غير متوجه على تعريف أهل المعقول أيضا بعد ملاحظة ما حررنا سابقا.

(٢) قوله: وقيل إلخ: قائله أهل المعقول، لكن ذلك عندهم ليس تعريفا لمطلق الدليل، بل لنحو خاص منه هو القياس، والدليل عندهم منقسم إلى الاستقراء والتمثيل والقياس. ولمّا كان لزوم النتيجة لمقدماته باعتبار العلم والتصديق غير ظاهر =

الظاهر أن يقال: «يحصل»

وأما قولهم:(1) الدليل هو الذي يلزم مِن العلمِ به العلمُ بشيء آخر، فبالثاني أوفق.

أي الشيء أو المعلوم — هو المجهول — مناسب تر وموافق تر

وأما كونه موجِبًا للعلم؛ فللقطع(2) بأن مَن أظهر الله تعالى المعجزة على يده؛ تصديقًا له

أي خبر الرسول — أي للتيقن — وكذا الأخبار — مفعول له لقوله: «أظهر»

في دعوى الرسالة، كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام،(3) وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها

الظرف متعلق بقوله: «تصديقا» — بيان لـ«ما» الموصول — خبره أو نفسه — إخبارا وحكما

قطعا. وأما أنه استدلاليّ؛ فلتوقفه على الاستدلال واستحضارِ(4) أنه خبرُ مَن ثبت رسالته

بالإضافة إلى «مَنْ» — هو صغرى — هذا كبرى الدليل

بالمعجزات، وكل خبرٍ هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع.

الجملة صفة لقوله: «كل خبر» — في الواقع

والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلمَ الثابت بالضرورة

كالمحسوسات والبديهيّات والمتواترات، في التيقن(5) أي عدم احتمال النقيض، والثبات أي

مثال المعلوم للعلم الضروري — مع مطابقته للواقع

عدم احتمال الزوال بتشكيك المُشكِّك، ....

تفسير للثبات والقرار — خرج التقليد

= اختار كثير منهم أن اللزوم ههنا ليس بمعنى امتناع الانفكاك، بل بمعنى الاستعقاب، والعلاقةُ المصححة للانتقال وإن لم يكن علمها ضروريا لعلم المقدمة.

(1) قوله: وأما قولهم إلخ: ظاهر هذا التعريف لا يختص بالدليل، بل يعمه والمعرفَ الذي هو الموصل التصوري؛ لأن العلم أعم من التصور والتصديق، إلا أن يراد بالعلم اليقين، لا مطلق منشأ الانكشاف، لكن على هذا يخرج الأدلة الظنية والجهلية. وقوله: «فبالثاني أوفق» لعل وجهه أخذُ اللزوم في هذا التعريف، وأما الأول فالمأخوذ فيه الإمكان لا الوجود فضلا عن اللزوم. ثم من الظاهر أن مجرد العلم بالمصنوع أو العالم مثلا غير مستلزم لعلم الصانع أو الحدوث ما لم يلاحظ معه صفته التي هي الحدوث والإمكان أو التغير، وبعد ذلك يرجع إلى مقدمتين هما الصغرى والكبرى.

(2) قوله: فللقطع إلخ: **قلت**: لعل هذا العلم عن الفطريات الحاصلة للعامة أيضا، فضلا عن الخاصة، وقد أطال الكلام ههنا صاحب «المواقف» وشارحه نقضا وإبرامًا، وبَسَطَه في بيان شبه الطوائف المنكرة للنبوة على اختلافهم في ذلك، من شاء فلينظر ثمّة.

(3) قوله: الأحكام: [في كونه من الله، وإلا فلا صدق في الأشياء.]

(4) قوله: واستحضار إلخ: إذ مجرد خبره من غير ملاحظة أنه رسول معصوم عن الكذب في التبليغ لا يستلزم تصديق كون مضمون أخباره صادقا، ونفس ثبوت نبوته استدلالي كسبي يحصل بالنظر في أدلة حقية نبوته، ثم بعد ذلك ثبوت عصمته عن الكذب وامتناعه عليه في باب التبليغ نظري آخر، فما ظنك بالنتيجة الحاصلة من هذه المقدمات النظرية؟.

(5) قوله: في التيقن إلخ: أي لا في عدم الحاجة إلى الفكر، نعم نفس الجزم بلا تطرّقِ احتمال العدم والخلاف سواء في ذلك.

خرج به الجهل — خرج به التقليد

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق [١] الجازم الثابت، وإلا[٢] لكان جهلًا أو ظنًّا أو تقليدًا.

خرج به التصور — خرج به الظن

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع[٣] إلى القسم الأول. قلنا:[٤] الكلام ....

أي القطع وعدم احتمال النقيض — هو الخبر المتواتر — ههنا في التقسيم

---

(١) قوله: المطابق: [أي علم خبر الرسول الثابت الرسالة قطعا من حيث إنه خبر الرسول علم يقيني قطعي الصدق وإن تطرق الشبهة، لا من حيث إنه خبره؛ لتمكن الاحتمال في أنه خبره أوْ لا، فعلى هذا لا يرد ما سيورده بقوله: «فإن قيل إلخ». فبقيد «عدم احتمال النقيض» خرج غير الجزم، وهو الظن، وبقيد «الثابت» خرج التقليد، والصدق قد اعتبر سابقا، فخرج الجهل.]

(٢) قوله: وإلا: [أي إن لم يكن اعتقادا كذا يبقى أحد القيود.]

(٣) قوله: فيرجع إلخ: فلا يكون أخبار الآحاد والمشاهير من الأحاديث من أخبار الرسول، وأيضا لو كانا من أخبار الرسول لزم كونهما مجزومَين بالصدق مع أنهما ليسا مجزومين بالصدق، وأيضا إذا انحصر الخبر الموجب للعلم في الخبر المتواتر من الرسول بطل القسمة، وانحصر في قسم واحد. قلنا: التواتر في أخبار الرسول ليس موجبا للتيقن بصدق الخبر، بل للتيقن بصدور لفظ الخبر عنه.

والكلام ههنا في السبب للعلم بصدق الخبر، فليس هذا التواتر مما نحن فيه إلا باعتبار أن يعتبر الخبر هو الجملة القائلة بأن هذا الخبر صادر عن فلان أو قال به أو تلفظ به أو مسموع منه، فالتواتر سبب للجزم بصدق هذا الخبر، والمدعى في هذا المقام أن السبب بجزم صدق الخبر ليس إلا التواتر أو أخبار الرسول، فأينما وجد أحدهما وجد الجزم به، وإن كان وجود السبب مجزوما به أو مظنونا أو مشكوكا أو موهوما، لكن الملازمة على وجه السببية لا يصادمها كذب وجود السبب، كما أن ملازمة قولنا: «لو كان زيد حمارا كان ناهقا» صادق، وإن كُذِّب المقدَّم بل الطرفان.

فظنية وجود خبر الآحاد والمشهور لا تنافي سببية أخبار الرسول للقطع بصدق الخبر، كما لا يخفى على من ألقى السمعَ وهو شهيد، وهذا جار في المتواتر أيضا؛ فإنه لو ثبت لنا التواتر بالطريق الظني لم يلزم لنا القطع بالخبر المتواتر، أي بمصداقه، نعم سببية التواتر للقطع بصدق الخبر صادقة، بمعنى: أنه كلما وجد التواتر وثبت لنا بالقطع، وجب لنا القطع بصدق خبره. وهذا التقرير أصفى وأنقى وأظهر مما سيذكره الشارح. وبعد النظر في هذا التقرير لا يرد أيضا ما سيورده بعد أنه على هذا يكون علم خبره ضروريا بديهيًّا؛ فإنه على هذا لا يلزم ضرورة العلم بوجود السبب أيضا فضلا عن ضرورة العلم بوجود المسبَّب، فافهم.

(٤) قوله: قلنا إلخ: حاصله أن خبر الرسول كله مفيد للقطْعِ والعلْمِ بمضمونه، متواترا كان أو مشهورا أو خبرَ واحد، وإنما لا يفيد خبر الواحد مثلا العلم بصدق مضمونه بعارض شبهة في طريق وصوله منه إلينا، من حيث إنه خبره أو لا، فلو عزلت الملاحظة عنه وفرض أنه خبر الرسول، وجب القطع بصدقه بلا مِرْية، فهو في أصله أيضا مفيد للعلم وإن كان المفيد له بالفعل هو المتواتر عنه أو المسموع من فمه الشريف المقدس، كما في حق الصحابة رضي الله عنهم.

فيما علم أنه خبر الرسول، بأن سُمِع مِن فيهِ، أو تَواتَرَ عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن. وأما خبر الواحد⁽¹⁾ فإنما لم يُفِد العلمَ؛ لعروض الشبهة⁽²⁾ في كونهِ خبر الرسول.

فإن قيل:⁽³⁾ فإذا كان متواترًا أو مسموعًا مِن في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريًّا، كما هو حكم سائر المتواترات والحسّيّات، لا استدلاليًّا. قلنا: العلم⁽⁴⁾ الضروريّ في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به، وفي المسموع مِن في⁽⁵⁾ رسول الله هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ، والاستدلالي هو العلم بمضمونه ....

---

(1) قوله: خبر الواحد: [ما رواه واحد بعد واحد فصاعدا ما لم يبلغ حد التواتر، لا في الأولى ولا في الأوسط.]

(2) قوله: لعروض الشبهة: [من جهة احتمال غلط الراوي أو كذبه أو خطئه أو سهوه ونسيانه؛ لعدم عصمة الواحد وما فوقه أي التواتر في غير النبي.]

(3) قوله: فإن قيل إلخ: منشؤه ما قال: «إن الكلام فيما علم إلخ». وحاصله أنه لما كان سبب العلم في خبر الرسول هو التواتر أو السمع من فمه المبارك، وكلاهما سببان للعلم الضروري بمضمون الخبر، وجب أن يعد خبر الرسول موجبا للعلم الضروري، وقد قلتم: إن العلم الحاصل به استدلالي. ومنشأ هذه الشبهة هو الاشتباه بين العلم بوجود الخبر والعلم بوجود مضمونه، أو الالتباس بين العلم بصدور الخبر من ذات الرسول نفسه والعلم بصدوره من الرسول من حيث إنه رسول، أي متصف بوصف الرسالة، والتواتر –مثلا– مثبت لضرورية العلم الأول، لا لضرورية العلم الثاني، فتدبر.

(4) قوله: قلنا العلم إلخ: حاصله: أن القدر الضروري الثابت من الحس والتواتر هو صدور هذه الألفاظ الخاصة من تلك الذات الشخصية، ونحن نسلم أن العلم بهذا الصدور ضروري، كما أنه إذا أخبرتَ أن زيدا قائم فلا امتراء أن العلم بصدور هذا الإخبار منك إذا سمعناه من لسانك: ضروري قطعي، ولا يلزم منه أن العلم بكون زيد قائما ضروريٌّ، بل لا كونه قطعيا جزميا أيضا، وكلامنا في سبب العلم بصدق مضمون الخبر، وإنما يثبت ذلك إذا ثبت أنه خبر الرسول، وذلك منوط بإثبات وصف الرسالة لذلك المخبر، وهو موقوف على مقدمات مأخوذة في دلائل نبوته من المعجزات وأمثالها، ولا يثبت بالتواتر مثلا أنه خبر الرسول من حيث هو رسول، بل مجرد أنه خبر هذه الذات المشخّصة، فإذا ثبت كونها رسولا وجب العلم بصدق خبره، وإلا فلا.

(5) قوله: في: [ليس جارا، بل اسما بمعنى «الفم»].

قلنا:[١] المراد بالخبر: خبر يكون سببًا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا، مع قطع النظر عن

ههنا — أي مفضيا إلى العلم — بلا لحاظ القرائن، لا الدلائل؛ فإنه لا يقطع النظر عنها

القرائن المفيدة لليقين؛ بدلالة العقل،[٢] فخبر الله تعالى أو خبر الملَك إنما يكون مفيدًا للعلم

تفريع على ذلك المراد — أي كل منهما أو أيهما كان

بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة[٣] الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول.

أي أكثرهم وجمهورهم — أي بلغهم — أي من طريق قوله وإخباره — أي حكم كل منهما أو أيهما كان

وخبرُ أهل الإجماع في حكم المتواتر..

من أهل الحل والعقد — لاشتراكهما في إخبار جماعة مستحيلة الكذب

---

(١) قوله: قلنا إلخ: حاصله: أنه يعتبر ههنا في إفادة الخبر للقطع والعلم بصدقه أمران، وإن لم يصرح بشيء منهما المصنف، لكنه مستفاد من كلامه، الأول: أن يكون إفادة العلم حاصلة من نفس ذلك الخبر من غير ملاحظة الأمور الخارجة عن خبريته، فلا يلاحظ في هذه الإفادة له إلا نفس ذات الخبر ومقوماته ولوازمه البينة الثبوت لذاته؛ بناء على ما قيل: «الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه»، ولا يلاحظ معه الأمور المباينة له ولا العوارض المفارقة مما لا يتقوم به الإخبار بذلك الخبر، ولا يتحصل به. والثاني: أن يكون تلك الإفادة معتبرة في حق عامة الخلق، لا في حق خصوص نفس أو شخص واحد من العباد، ومآله عموم الإفادة لعامة العباد. واستفادة هذين الأمرين واستنباطهما من مطاوي كلام المصنف، واكتناه أعماق سوق مقاله لا يخفى على المتدرب المتعمق. وإذا عرفت هذا فالنقض بهذه الموارد له ظاهر الدفع؛ لأنه باعتبار الأمر الأول خرج الصورة الرابعة؛ فإن القرائن خارجة عن نفس الخبر وعما يتقوم به الإخبار به، والخبرُ بنفسه ومقوماته ولوازمه غير موجب للقطع بصدقه.

وباعتبار الأمر الثاني خرج الصورة الأولى والثانية إذا اعتبر حصولهما من غير طريق الرسول؛ فإنه ليس إفادتهما للقطع بهذا الاعتبار في حق عامة الخلق عموما، بل لو فرض ففي خصوص بعض الخواص، ولا نقض إذا اعتبر حصولهما من طريقه؛ لأنهما حينئذ من جملة أخبار الرسول، فهما من أخباره حقيقة أو حكما. وأما خبر أهل الإجماع فلما بلغت الكثرة فيه إلى حد التواتر، بل فوق ذلك -لاتفاق الجميع فيه- يعدّ من الأخبار المتواترة حكما، لا حقيقة؛ لأنه لا ينتهي إلى أمر محسوس، فلا نقض بالاختلال في الحصر، ولا يخفى ما في هذا الجواب من الصرف عن الظواهر، والظاهر ما ألقينا عليك سابقا من الوجوه.

(٢) قوله: بدلالة العقل إلخ: يشير إلى أن إفادة القرائن للجزم أيضا ليست بذاتها، بل هي بدلالة العقل وتصرفه وتعمله في جمعها، ثم الانتقال من اجتماعها إلى امتناع الكذب، فتدبر، لعله يفتاق إليه في التواتر وخبر الرسول أيضا.

(٣) قوله: من جهة إلخ: أي من جهة إخباره بأن هذا خبر الله تعالى من وحي إليه، أو هذا خبر الملك، كما أخبر نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم بأن جبرئيل عليه السلام يقرأ السلام على خديجة وعائشة رضي الله عنهما، وبأن الله تعالى بتوسط جبرئيل يقرأ السلام على خديجة رضي الله عنها، ومن هذا استنبط علي القاري وأمثاله تفضيل خديجة على عائشة بأنه قرأ عليها السلام كلاهما، =

وقد يجاب[1] بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا:[2] وكذلك خبر الرسول ﷺ؛ ولهذا[3] جعل استدلاليًا.

على حكمه — جمع القلة «الدليل» — دفع للجواب — عن أصل الإيراد على الحصر — العلم والجزم — أي مثل الإجماع في عدم إفادته العلم بنفسه خبر الرسول — نظريا لا بديهيا

وأما العقل وهو قوة[4] للنفس، ....

= وعلى عائشة جبرئيلُ فقط.

(١) قوله: وقد يجاب إلخ: مدار هذا الجواب أن يعتبر في الخبر تجرده عن كل ما يغايره، سواء كان من القرائن أو الأدلة، وخبر أهل الإجماع ليس من هذا القبيل؛ لأن كونه مفيدا للعلم القطعي بصدقه إنما هو باعتبار النظر إلى دلالة الأدلة القائمة على أنه حجة، فيكون هذا الخبر خارجا عن مورد القسمة، فلا يكون خروجه عن الأقسام مُخِلًّا بالحصر. ولا يبعد كل البعد أن يقرَّر هذا الجواب بأن المراد أن يعتبر تجرده عما يغايره من القرائن أو الأدلة الشرعية؛ لأنها أمور مغايرة لذاته مما ينفكّ عنه الخبر، وأما الأدلة العقلية فكأنها قوام الخبر، وهي دعائمه ومختلطة بوجوده الإثباتي، فحينئذ لا يعتبر ولا يجب ملاحظته في قوامه. وبعد هذا التقرير لا يرد عليه ما يورده الشارح بقوله: «قلنا إلخ».
عزل اللحظ عن ملاحظتها، وبعد هذا التقرير لا يرد عليه ما يورده الشارح بقوله: «قلنا إلخ».

(٢) قوله: قلنا إلخ: إيراد على الجواب باستلزامه أمرا باطلا، وهو لزوم خروج خبر الرسول أيضا عن المقسم؛ لأنه إذا اعتبر تجرده عن الأدلة الدالة على الحجية لا يكون خبر الرسول أيضا مفيدا للعلم؛ لأنه لا يجب القطع بصدقه ما لم يلاحظ أدلة وجوب اعتقاد رسالته بأدلتها، ووجوب عصمته في التبليغ، ووجوب صدقه وامتناع كذبه فيها، وقد عرفت ما يدفعه، فتذكر.

(٣) قوله: ولهذا: [أي لإفادته العلم بالأدلة لا بمجرده.]

(٤) قوله: وهو قوة إلخ: هذا أحد معانيه مبني على ما تقرر عليه العرف واللغة، وأما الفلاسفة فيطلقونه على معان كثيرة، منها: الممكن المتجرد المحض عن المادة من الجواهر العالية، وهي العقول عندهم. ومنها: النفس الناطقة، أي الجوهر المجرد في حقيقته، المفتقر إليها في حدوثه وتعلقه وأعماله الحسية. ومنها: القوة العاقلة. ومنها: ما له مدخل في الشعور، فيعم عنها المشاعر كلها: العشرة والنفس وقواها. ومنها: ما به التعقل، وهو منشأ الانكشاف، وهو العلم، فبهذا المعنى لا يتحاشون عن إطلاقه على البارئ عز مجده أيضا.

ثم هذا التعريف الذي اختاره الشارح قد يتوهّم مخالفته لما قرر في وجه الحصر من حيث إن الثابت بهذا التعريف أنه آلة وقوة من آلات النفس وقواها، وقوله في وجه الضبط: «وإلا فهو العقل» أي إن لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل، مشير إلى أنه ليس بآلة، بل هو عين المدرك لا غيره.

قلت: لا مخالفة؛ لأن المراد بالآلة هناك هو الآلة الظاهرة، أي الواسطة في إدراك المشاهدات والمحسوسات، أو الآلة الظاهرة الآلية عند العامة والخاصة، لا مطلق الآلة، حتى إنه عَمَّمَ العقل هناك للحدس والنظر والتجربة وغيرها، فلم يكن قوله ذلك منافيا لكون العقل آلة مطلقة للنفس، بل لكونه آلة ظاهرة، حتى لو تصور ثبوت الحواس الباطنة أيضا لم يكن منافيا شموله لها. =

بها تستعدّ(١) للعلوم(٢) والإدراكات، وهو المَعنِيُّ(٣) بقولهم: غريزةٌ يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

أي ينشأ منها بتصرفها بالتوجه والالتفات إلى الأشـ

أي طبيعة وفطرة

هي الحواس

وقيل: جوهر تدرَك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، فهو سبب للعلم ....

هي الأنظار، أو عام للحدس والتجربة أيضا

القائل به أهل المعقول

أي النظريات، أو الخفيات مطلقا

بتوسط القوى

= ثم قد يتكلف في دفع الإيراد تارة بأن الآلة غير القوة نظرا إلى أن القوة صفة قائمة بصاحب القوة، والآلة غير قائمة بذي الآلة، بل منفصلة، فلا يلزم من كونه قوة كونُه آلة، فإثبات كونه قوة لا ينافي ما سبق من نفي كونه آلة. وتارة بأن المراد بالغير هناك ما هو المصطلح، أي جائز الانفكاك، فالمراد بالآلة هناك ما هو جائز الانفكاك عن المدرك، وهذه القوة -أي العقل- وإن كانت آلة لها، لكنها ممتنعة الانفكاك عنه. وأورد عليه بالصبي والمجنون؛ لأنهما فاقدا العقل، لا النفس. **قلت:** نفس القوة باقية، والزائل إنما هو ظهور أثرها، ولذا قد يظهر أثرها بالبلوغ أو الإفاقة. وتارة بأن هذه الآلة ليست غير المدرك بل عينه ومتحدة معه، والتغاير اعتباري، وهذا كله مما به للعقل والنفس قَلَقٌ وتأسفٌ على التعسف.

(١) قوله: تستعدّ إلخ: أي تصلح لها صلوحا ذاتيا، لا من جهة المادة حتى يؤولَ إلى الإمكان الاستعدادي، ويلزمَ كونها مادية، وإن لم يكن محذورا عند أهل الكلام، بل أكثرهم على ماديتها. ثم لو أريد به الاستعداد المادي لم يلزم كونها مادية بذاتها، بل في هذا الوصف وتحصيل الإدراكات، وهي مادية من وجه ومجردة من آخر، ولذا تسمى بين بين.

(٢) قوله: للعلوم إلخ: أي التعقلية، والمراد بالإدراكات هي الإحساسية؛ ليحمل على التأسيس، وإلا فالتأكيد ظاهر. ثم المراد بالعلوم إما مرتبةُ العلم المختلفةُ باختلاف الأشخاص والأوقات، وهي صفة جزئية متعينة بالتشخص الموضوعي والزمان، أو مرتبةُ المعلوم المشتركةُ بين الأذهان، فيحتاج إلى حذف المضاف، أي: تحصيلها. ثم المراد بها أعم من أن تكون نظرية أو حدسية أو بديهية.

(٣) قوله: وهو المعني إلخ: قال أبو شكور السالمي في «تمهيده»: العقل شيء لطيف لم يدرك كيفيته في أوهامنا، ولم يثبت عندنا من الفقهاء قول صحيح في العقل. وقالت الفلاسفة: إن العقل جوهر مضيء محسّ مفيد يحلّ في الروح ويثبت له حياة، كالروح في الجسد، فيكون للروح حياة وأعمال وأحوال باتصال العقل، كما للجسد باتصال الروح. وهذا قول لا دليل فيه من طريق النص والقياس؛ [إذ] لو كان العقل مجاورا للروح ملاقيا به، مظهرا لحياته، مفيدا لمعانيه، لكانت قائمة موجودة قبل الأجساد، وباقية ثابتة بعد الوفاة، والعقل لم يفد بملاقاته للروح كالفائدة في هذه الحالة؛ بدليل أنه ليس بذاكر لما مضى من أيامه. انتهى

ثم سَرَدَ وأطال الكلام بمثل هذه المدافع. **قلت:** هذا النقل ما أجده منهم بل ما هو عرفهم ومذهبهم قد قررناه من قبل. ثم إذا سلّموا أنه حالّ فيه، مع أنهم مصرّحون بأن النفس تحدث بعد حدوث البدن -كما هو مسلك المشائيّة منهم- كيف يمكن وجوده قبل الجسد؟ ولا نقيضه للمجاورة والملاقاة، ولا كونه مظهرا لآثاره وسببا لظهوره، وهو المعنى لكونه ثبت =

كما أن الأولين سببان له

أيضًا. صرح بذلك؛ لما فيه من خلاف[1] ....

أي بسببيته مع علمه بما سبق من التقسيم

= له حياة. وأما تذكّر ما مضى، فلو سلّم مع ما فيه من هجوم الخَدَشات، فإنما يلزم على أرباب التناسخ، أو على من قال بوجوده قبل الجسد، كما هو مذهب أهل الكلام؛ فإن فقد قوة التعقل عن وجود الروح غير معقول. وأكثر كلامه ما بين أمثال هذا الرطب واليابس.

ثم نقل تعريفاته عن القوم تارة: بأنه سبب وآلة لحصول المعرفة ودرك الأشياء، وتارة: بأنه شيء لطيف يضيء في القلب وينزل، ويبصر الأشياء ويدرك أعيانها، ويستحسن الحسن ويستقبح القبيح، يوجب مصالح الأشياء وأعمالنا، ويوجب نفي المحالاتِ وأندادِها، ويثبت موجب القبول وأشباهها، ويحيط بالمعارف وأركانها وآلاتها. قال: وهذا قول المعتزلة. وتارة: بأنه هو التميز والكياسة وإصلاح المعيشة والفِراسةُ، وبه يتوجّه الخطاب الشرعي. قال: وهو قول أبي الحسن الأشعري. وتارة: بأنه معنى يتوجه به الخطاب، فيجب به الثواب والعقاب. [وتارة: بأنه] هو آلة لحصول العلم والمعرفة، ومانعة عن المناهي والمنكر والملاهي. وتارة: بأنه جسم مخفي عن البصر. وتارة: بأنه علة يصير الشخص به عاقلا وعالما وعارفًا. قال: والأصح أنه عرض يحل في محل يستدل باستعماله في معرفة الأشياء، ويدل من الشاهد على الغائب بطريق الضرورة، غير أن بعضهم يقولون: محله الدماغ. وهو قول علي ﷺ، وحجته قول النبي عليه السلام: «القرع يزيد في الدماغ، والدماغ يزيد العقل». وبعضهم يقولون: محله القلب. والأصح أن العقل ينشأ من القلب؛ لأن النظر والاستدلال إنما يكون بالتفكر، ومحل التفكر القلب، وهو من نتائج القلب، ويستضيء من الدماغ. انتهى

انظر إلى هذه التهويشات، هل فيه مقدمة صحيحة لا تجول حولها كثير من الجروح، وإلى تعمق النظر في فن الحديث. ثم سرد الكلام في أن العقل يزيد وينقص ويتفاوت، وجعله مذهب أهل السنة، أو لا بل هو مساوٍ في الكل وجعله من الاعتزال. وقد اختار بعضهم أن العقل جِرْم لطيف سارٍ في الروح سريان ماء الورد في الورد، وهذا كله تخمين، والعلم الحق عند الله العَلّام.

(١) قوله: من خلاف إلخ: قد يستدل لهم بأن المقدمتين لا تجتمعان في الذهن معا؛ لأنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا التوجه في تلك الحالة إلى حكم آخر بالوِجْدان. ومبناه على امتناع صدور حكمين من نفس واحدة في وقت واحد. ولعل أصله امتناع تعدد التوجه منها في آن، فقد يُمنَع امتناعه. ثم يُنقَض تارة بطرفي الحملية وتارة بطرفي الشرطية، وتارة بأنه منقوض بالدليل الظني الذي يقولون به؛ فإن الدليل جار بعينه على امتناعه أيضا. والحل أن الممتنع هو الاجتماع في الحدوث، لا في البقاء. وقد يقرّر بأن اللازم اجتماع العِلْمَين وهو غير محال، والمحال هو اجتماع النَّظْرَين، أي التوجهَين، وهو غير لازم.

وقد يستدل لهم بأن العلم موقوف على العلم بعدم المعارض، وهو غير معلوم. وأجيب بأن النظر الصحيح كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض. وقد يستدل بأن المطلوب إما معلوم، فهو تحصيل الحاصل، أو لا، فطلبه طلب المجهول المطلق، وكلاهما محالان. وأجيب بأنه معلوم من وجه دون وجه، والوجه المعلوم يتوصّل به إلى طلبه من حيث الوجه المجهول.

السُّمَنية(١) والملاحدة في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة(٢) في الإلهيات؛ بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدًا للعلم. على أنّ(٣) ما ذكرتم استدلالٌ بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض.

فإن زعموا(٤) أنه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا:(٥) إما أن يفيد شيئًا فلا يكون فاسدًا، أو لا يفيد فلا يكون معارضةً.

فإن قيل: كون النظر مفيدًا للعلم إن كان ضروريًا، لم يقع فيه خلاف، ....

---

(١) قوله: السمنية: [هي طائفة من عبدة الأوثان قائلة بالتناسخ منكرون للعلم إلا بالحس.]

(٢) قوله: وبعض الفلاسفة إلخ: هم المهندسون، قالوا: إنه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيات، والغاية فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق. واحتجوا عليه أولًا: بأن الحقائق الإلهية لا تتصور، والتصديق بها فرع التصور. وأجيب بأنه يمكن التصور بالكنه أيضا وإن امتنع عند الأكثر تصور كنهه تعالى. وبأنه لو سلّم الامتناع فالتصور بالوجه أيضا كافٍ للتصديق. وينقض أيضا بالظن. وثانيا: بأن الأقرب إليك هُوِيَّتُكَ، ولا تعلمها، وقد كثر فيها الاختلاف بحيث لا يمكن الجزم بشيء من المختلفات. وأجيب بأنها معلومة، وكثرة الاختلاف أمارة تعسر العلم، لا امتناعِه.

(٣) قوله: على أن إلخ: عِلاوة للجواب، حاصلها أن هذا النظر لكم إما أن يفيد العلم بمدعاكم أو لا، على الأول: يلزم خلاف مقصودكم، وهو إبطالُ إفادة النظر للعلم، وادعاءُ السلب الكلي في الإفادة؛ إذ الإيجاب الجزئي رافع له. وعلى الثاني: يكون فاسدا غير مفيد لمدعاكم، واختياره منكم اعتراف بعدم ثبوت مطلوبكم بدليل.

(٤) قوله: فإن زعموا إلخ: حاصله أنه يمكن أن يكون المختار هو الشق الثاني، ولا يلزم منه إلا أن يكون هذا الدليل باطلا في نفسه، ويكون أيضا رافعا لباطل آخر هو ثبوت إفادة العلم مطلقا؛ فإن بعض المحال قد يرفع محالا آخر، كما أنه يستلزمه، كما إن فرض زيد ناهقا يرفع كونه صاهلا، كما أنه يستلزم كونه حمارا، فبطلانه في نفسه لا يستلزم إبطال مطلوبكم الباطلِ؛ فإن نفي أمر غير واقعي لا يختص بالأمر الحق الواقعي.

(٥) قوله: قلنا إلخ: حاصله أن هذا الإبطال المفاد بهذا النظرِ لكم، الفاسدِ عندكم، إما أمر واقعي حق أو لا، على الأول: يكون هذا النظر صحيحا حقا مفيدا للعلم بهذا الأمر الواقعي، لا نظرا فاسدا. وعلى الثاني: لا يكون مفيدا لمطلوبكم الذي هو كون هذا الإبطال حقا؛ لأن ادعاء كون النظر باطلا مستلزم لكون إبطاله حقا؛ ضرورةَ وجوبِ صدق أحد النقيضين عند كذب الآخر.

كما في قولنا: الواحد(١) نصف الاثنين، وإن كان نظريًّا يلزم إثبات(٢) النظر بالنظر، وإنه دور.

أي إفادته للعلم — لتوقفه على نفسه

كما صدر عن السوفسطائية — أي القوى العقلية لا النفوس

قلنا: الضروريّ قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك؛ فإن العقول متفاوتة

أي البديهي مع نحو من الخفاء — للإلف والعادة — هو تصور الطرفين — للناس — مختلفة

بحسب الفطرة، باتفاق(٣) من العقلاء، واستدلالٍ(٤) من الآثار، وشهادةٍ من الأخبار.

أو العوارض فمنهم غبي وذكي وغوي — من أهل السنة

والنظريّ(٥) قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر(٦) عنه بالنظر، ....

---

(١) قوله: الواحد: [لم يقع فيه الاختلاف. قلت: بل وقع كما في التعليقات لنا.]

(٢) قوله: إثبات إلخ: وهو إثبات الشيء بنفسه، وهو علم الشيء قبل علمه، وهو تناقض. ويجاب بأنه من إثبات الشيء بنفسه؛ لأن هذا النظر نظر جزئي، وقد يكون الشخصية ضرورية يثبت بها الكلية النظرية، ويمكن اختلاف البداهة والنظرية باختلاف العنوان، وبه يدفع الدور الوارد على شرطية كلية الكبرى.

(٣) قوله: باتفاق إلخ: خلافا للمعتزلة تمسكا بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر: ٢) وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ (طه: ٥٤)، فلو تفاوت لم يعمّ الأمر للعام. والحق أن العقل له مراتب كمال ونقص وشدة وضعف بحسب الأسنان والمواد والطبائع وطرق كسب العلوم، والمراد في النصوص مرتبة نحو من الكمال.

(٤) قوله: واستدلال إلخ: أي تفاوتها ثابت بالأدلة العقلية الآتية من اختلاف آثارها، أو المراد بها آثار السلف من الصحابة وتابعيهم والأئمة. وقوله: «وشهادة إلخ» أي من الأحاديث أو أخبار العقلاء، وهو أعم، والنصوص في هذا الباب كثيرة لا يتحملها المختصر.

(٥) قوله: والنظري إلخ: جواب باختيار الشق الثاني مع دفع محذوره.

(٦) قوله: لا يعبر إلخ: [ليكون بديهيا فإن البداهة والنظرية تختلفان باختلاف العنوان.] أي لا يلاحظ ذلك النظر المخصوص الذي هو فرد من النظر، إضافيٌّ أو حقيقيٌّ: من حيث إن ذلك الفرد المخصوص نظرٌ، ومفيدٌ للعلم، وسببٌ للنقل إلى المجهول، وإنما قيّد به لئلا يلزم تقدّمُ الشيء على نفسه، وإثباتُ النظر بالنظر من حيث إنه نظر. وأما مطلق إثبات إفادة النظر بإفادة النظر الخاص، لا من حيث إنه نظر -أي يصدق عليه مفهوم النظر- ومفيد للعلم: فهو غير مستلزم للاستحالة المذكورة.

ولعل هذا بناء على أن مطلق النظر ليس ذاتيا مقوّما للنظر المخصوص، بل من عرضياته، فلا يلزم العلم بإفادة النظر الخاص من حيث إنه مفيد له من جهة إفادة مطلق النظر له. وذلك بناء على أن النظر -أي مفهومه الكلي- من المعقولاتِ الثانيةِ، العارضَةِ للأنظار المخصوصة، المعقولةِ الأولى، أو على أنه لو سلّم أنه ذاتي له، فمطلق العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذاتياته ومقوماته؛ لجواز كونه معلوما بالوجه أو بكنهه بالطريق الإجمالي أو بوجهه.

كما يقال: قولنا: العالم(١) متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم(٢) بحدوث العالم بالضرورة،

في أحواله — كائن بعد العدم بعدية انفكاكية

وليس(٣) ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه(٤) صحيحًا مقرونًا بشرائطه، فيكون كل

أي إفادته العلم به — وتشخصه بتشخص معروضه — بمقدماته — في ترتيبه هيئة تركيبه

نظرٍ صحيح مقرونٍ بشرائطه مفيدا للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

لاشتراك الحكم باشتراك العلة — أي شرائط إفادته — أي الجواب الأخير باختيار الشق الثاني — ذكره في «شرح المقاصد»

وما ثبت(٥) منه أي من العلم الثابت بالعقل، ....

أي العلم أو المعلوم الثابت بعد جهله من سبب العقل — أي من طريقه

---

(١) قوله: **العالم إلخ:** هذا هو الدليل المذكور على الأفواه على حدوث العالم، لكن صغراه نظرية على تقدير أن يراد بالعالم كل جزء من أجزائه، وكذا كبراه؛ لتوقفها على ثبوت مقدمة خارجية أن القديم لا يصلح محلا للحوادث، وهي أغرق في النظرية، بل الظاهر بعد النظر في هذا الدليل أنه لا يثبت به إلا الحدوث الذاتي للعالم، لا الزماني والانفكاكي، ولذا قد يتشبث به الفلاسفة أيضا.

(٢) قوله: **يفيد العلم:** [أي ملاحظته بعد القصد إلى تحصيله، وإلا فمجرد العلم غير موجب له.]

(٣) قوله: **وليس إلخ:** بيان لإثبات إفادة النظر المطلق بثبوت إفادة النظر المخصوص للعلم، وبيانه أن هذه الإفادة يعلم بالضرورة أنه لا دخل فيها لخصوصية حواشي النسبتين فيه، بل النقل فيه إلى المجهول إنما هو بالنظر إلى عروض هذه الهيئة الكلية للشكل، وهو تكرر الأوسط بهذا النَّمط مع إيجابِ الصغرى وكليةِ الكبرى، فسواء عرض هذه الهيئة لهذه المادة أو للمواد الأخرى باختلاف الحدود، أفاد العلم بالنتيجة، وإذا ثبت أن الخصوصية ملغاة ثبت أن الإفادة ناشئة عن المطلق، فثبت كون المطلق مفيدا للعلم، فعلم أن إثبات إفادة النظر الخاص لإفادة المطلق للعلم: لا يحصل إلا بضم هذه المقدمات الأخرى.

(٤) قوله: **بل لكونه إلخ:** أي لما كان هذا النظر مفيدا للعلم، ثم علمنا إفادته للعلم بمجرد التوجه إليه، ثم فتّشنا عن علة كونه مفيدا للعلم في خصوص هذه المادة: وجدنا خصوص مفاهيم الحواشي ملغًى في هذه الإفادة، ووجدنا أن ذلك ناشئ من خصوص هذا الترتيب الخاص والاندراج المخصوص، وعلمنا أن علة الإفادة هي صحته مادة، وصورة اقترانه بالشرائط المعتبرة في الإفضاء الصحيح، وبهذا الطريق نعلم أنه كلما وجدت هذه العلة في أيّ مادة كانت وجد هذا الحكم، وهو إفادة العلم، فثبت بهذا الحكمُ الكليُّ بأن كل نظر صحيح مفيد للعلم، والعلة للإفادة هو وقوع النظر على نَمَط الصحة واستجماع شرائطها، فتدبر.

(٥) قوله: **وما ثبت إلخ:** شروع في تقسيم العلم الثابت بالسبب الذي هو العقل -من الأسباب الثلاثة- إلى العلم الضروري والكسبي، والظاهر من النظر في عبارة المصنف أن هذا هو التقسيم الذي يورده أهل الميزان من قسمة العلم الحصولي الحادث إلى البديهي والنظري. والشاهد له صرافة قوله: «بالاستدلال»، وإشارة قوله: «بالبداهة» يحمله على المصطلح المتعارف. =

بالبداهة أي بأول التوجه[1] من غير احتياج[2] ....

= والشارح لمَّا رأى تمثيله الضروري بالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وهو ليس بمباشرة الأسباب الظاهرة، وإن كان للعقل وتوجهه والتفاته وترتيبه في الفهم دخلٌ في هذا العلم. وهي من الأسباب لذلك العلم، ورأى اختلاف الاصطلاح في معنى الضروري والاكتسابي، ونظر إلى المتبادر في اللغة من لفظ البداهة والضرورة أن لا يكون معللا ومسببا عن كسب واختيار، كما يقال: هذا بالضرورة، أي لا بالعلة، لا بمعنى الوجوب ولا بمعنى البداهة وعدم الفكر: صرَف كلام المصنف عن هذا الظاهر إلى ذلك الاصطلاح الآخر، فحمل الثابتَ بالبداهة على ما ليس بمباشرة سبب، نظرا كان أو حدسا أو تجربة أو حسّا، ولا مدخل فيه إلا لمجرد نظر العقل إلى التفاته وتصوره، فلا يدخل فيه إلا البديهي الأولي.

والثابتَ بالاستدلال على ما هو بمباشرة سبب آخر غير التوجه والملاحظة، كالإحساس والوجدان، فيكون على هذا الضروريُّ أيضا أخص من البديهي، والاكتسابيُّ أعم من النظَّري والاستدلالي، ويدخل البديهيات الخمس غير الأولى في الاكتسابي. لكن العجب منه إذا تقرر رأيه هذا في تحصيل معنى عبارة المصنف كيف فسّر قوله: «وما ثبت منه بالاستدلال» بقوله: «أي بالنظر في الدليل»، ثم فصله إلى الدليل اللِّميّ والإنِّيّ: مع أن كل ذلك مختصّ بالنظريّ، لا يمكن حصوله في البديهي. ثم على كل تقدير يلزم اختصاص الشقّ الثاني بالعلم التصديقي؛ لأنه لا دليل ولا استدلال في التصور، مع أن البداهة والنظرية وكذا الضرورة والكسب: كما توجد في التصديقات توجد في التصورات، إلا أن يحمل لفظ الاستدلال على مطلق الحصول بالفكر أو بالكسب؛ استعارةً أو تجوزا بالمجاز المرسل؛ إطلاقا للخاص على العام، لكن هذا على خلاف ما فسره به الشارح، فتفكر؛ فإن المحشين لهم كلام طويل في هذا المقام من عدة وجوه وأطراف.

(١) قوله: أي بأول التوجه إلخ: قيل: هذا التفسير للبداهة بالنظر إلى معناها اللغوي، والتفسير الثاني المشار إليه بقوله: «من غير إلخ» بالنظر إلى معناها العرفي. قيل: والمراد ههنا هو الثاني. **قلت**: الظاهر أنه غير مرضي للشارح؛ لأن مقابلته للاكتسابي، لا للاستدلالي كما تُوهِّم، وتلك المقابلة تقتضي أن يراد بها البداهة الأولية، لا مطلق البداهة الشاملة لجميع أنحائها الستة التي في بعضها دخل للقدرة والاختيار، وتحصل بمباشرة الأسباب، فلا تصح مقابلتها للاكتسابي الشامل لبعض البديهيات، وهي غير الأوليات؛ لأنه لا يعتبر فيه وجود خصوص النظر من الأسباب، بل وجود أيّ سبب كان غير الملاحظة والتصور.

فالظاهر -بناءً على مختار الشارح ههنا- هو أن المراد الأول، أي الحاصل بالتوجه الأول، الذي يحصل بمجرده ابتداءً، من غير توقف على سبب آخر مُعِدٍّ لحصوله، فلا يدخل في الضروري بهذا المعنى إلا الأوليات، ويدخل في الاكتسابي النظريات وباقي البديهيات؛ لأن شيئا منها لا يخلو عن مباشرة سبب ما، فالحدس أيضا سبب، كالنظر والتجربة والحس.

(٢) قوله: من غير احتياج إلخ: قيل: أردفه به؛ لإدخال التجربيات. **قلت عليه أولا**: لا يخلو إما أن تكون داخلة فيما قبله أو لا، على الأول لا حاجة إلى الإدخال، بل هو إدخال الداخل، وهو تحصيل الحاصل. وعلى الثاني يلزم إدخال الخارج، فيلزم التنافي بين اللفظين. **وثانيا**: إنها خارجة بقوله: «أول التوجه»؛ لأنها لا تحصل بأول التوجه، فالشيء الذي خرج أولا =

كما إذا رأى نارًا فعلم أن لها دخانًا،[1] أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخانًا فعلم أن هناك نارًا. وقد يخص الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال. **فهو اكتسابي** أي حاصل بالكسب، وهو[2] مباشرة الأسباب بالاختيار. كصرف[3] العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليّات، والإصغاء[4] وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيّات.

فالاكتسابيّ أعمّ[5] من الاستدلاليّ؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلاليّ .....

(أحد) (إذ هو أثر من آثارها) (يشير إلى أن الأشهر هو الترادف) (بالنسبة بناء على علاقة السببية) (أي استعمالها) (أي توجيهه) (بالتفكر) (هي مبادئ المطلوب في التصديقات) (گوش داشتن) (الأخر) (المعلوم) (وظاهر تفسير المصنف يشير إلى ترادفهما) (نتيجة لبيان العموم مطلقا)

= إنسانية زيد، فعلم به حيوانيته، وكالعلم بامتناع ناهقية زيد بالعلم بامتناع حماريته، أو بالعكس، فتدبَّر فيه. أو له شوب من العلية كما في التضايف، كالعلم بأبوة زيد لعمرو بالعلم ببنوة عمرو له، فالدليل إني. فظهر أن ما قاله الشارح في بيانه على وجه التمثيل لا على وجه التقييد.

وإنما سمي إنيًّا؛ لأن المراد بالإنيّة مجرد التحقق، وهذا الدليل لا يفهم ولا يقصد منه إلا العلم بمجرد تحقق المطلوب المجهول، لا كونه معلولا للدليل. ثم كونه معلولا له وإن ثبت في نفس الأمر، لكن الظاهر أنه غير مقصود في الاستدلال، اللهم إلا بطريق العرض، والمقصودُ إنما هو مجرد العلم بوجوده لا غيرُ، فتأمل.

(١) قوله: **أن لها دخانا إلخ**: يظهر منه أن الدخان لازم لكل نار، وهذا لو سلم فإنما هو في النِّيران المركبة، لا في النار البسيطة؛ إذ لا دخان لها، والقرينة في الإرادة هو قوله: «إذا رأى إلخ»؛ إذ البسيطة غير مرئية؛ لبساطتها وعدم تلوّنها وإضاءتها في نفسها.

(٢) قوله: **وهو إلخ**: لعل هذا بناء على تفسير البداهة بأول التوجه من غير نظر إلى التقييد بعدم الحاجة إلى تفكر، وإلا فبالنظر إليه كان الظاهر أن يفسر الكسب بالحاجة إلى الفكر، كما هو عند أهل المعقول.

(٣) قوله: **كصرف إلخ**: لعله أعم من النظر والفكر وشامل للتنبيه الواقع في البديهيات الخفية، وللحدس، وللانتقال إلى الملزوم من اللوازم البينة، فلو اعتبر الظرف -أي قوله: «في الاستدلاليات»- متعلقا بكل من الصرف والنظر على التنازع، يكون المراد به أيضا أعم من النظريات بالبناء المذكور، فتدبر.

(٤) قوله: **والإصغاء إلخ**: أي توجيه الآذان والأسماع إلى سماع الأصوات. وقوله: «تقليب الحدقة» أي توجيه حدقة العين إلى رؤية شيء من الأشكال والألوان والأضواء والحركات، فالأول مثال للكسب السمعي، والثاني للكسب البصري، وهكذا الحال في الكسب الشمي واللمسي والذوقي بتوجيه آلاتها.

ثم على هذا يلزم أن لا يكون الحاصل بالحس بمجرد الاتفاق، لا بالقصد والاختيار، اكتسابيا، بل ضروريا، كما إذا اتُّفق سمع صوت أو نظر شيء بلا قصد، فلا ينحصر جميع الحسيات في الاكتسابي، بل بعضها في الضروري.

(٥) قوله: **أعم**: أي مطلقا -لا من وجه- بحسب الحمل والصدق، وهذا بناء على كون مفهوم كل منهما مفهومًا اشتقاقيا، =

اكتسابيٌّ، ولا عكس،[1] كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

يشير إلى أن غير القصدي ليس كسبيا، بل ضروري — أي كليا — أي يطلق

وأما الضروري[2] فقد يقال في مقابلة الاكتسابيّ، ويفسر بما لا يكون[3] ....

= وأما بين المبدأين فالعموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الحمل، وهما الاكتساب والاستدلال، كما أن بين الضاحك والكاتب مساواة بحسب الصدق والوجود، وبين الكتابة والضحك مساواة بحسب الوجود، وتباينا بحسب الحمل.

(١) قوله: ولا عكس: [أي ليس كل اكتسابي استدلاليا، وإلا لزم التساوي وبطل العموم.]

(٢) قوله: وأما الضروري إلخ: أي الاكتسابي في هذا العرف لا يطلق إلا على معنى واحد هو أعم مطلقا من الاستدلالي، أي ما يكون حاصلا بالكسب والاختيار، وأما مقابله الضروري فإنه يطلق في هذا العرف على معنيَين، فإذا أخذ الضرورة بإزاء الاستدلال والنظر والفكر، كان معناها عدم الحاجة في الحصول إلى النظر والفكر، فعلى هذا فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر احتياجا بمعنى الترتب والتوقف المصحح لدخول الفاء، وإذا أخذت بإزاء الاكتساب كان معناها عدم الحصول بالكسب والاختيار، ويؤول بإرجاع العدم إلى العدم الثابت إلى الحصول بلا كسب واختيار، أي بلا قصد وقدرة وصرف عزيمة، بل بضرورة ووجوب من غير مدخل لصنع العبد، فعلى هذا يكون بعض الحدسيات التي تحصل بمجرد سنوح المبادئ وظهور المطلوب بها دفعة بلا تعب وشوق وقصد إلى تحصيله: داخلة في الضروري، ويكون معنى الضروري ما يكون حصوله بالضرورة والوجوب الاضطراري، ولا يناط بتحصيل وكسب.

وظهر من هذا أن قوله: «تحصيله» غير ملائم لمعنى الضروري؛ لأن معنى «التحصيل» فعل قصدي اختياري، فلا تحصيل في معنى الضروري الذي حصوله غير مقدور، والمناسب أن يقول: «حصوله» مكان قوله: «تحصيله». والمعنى الأول للضروري لعله مأخوذ من «الضرورة» بمعنى البداهة، والثاني منها بمعنى الاضطرار، أو بمعنى الوجوب من العبد بلا اختيار، والأول أعم من الثاني؛ لأن مقابل الأخص أعم من مقابل الأعم على ما هو مقتضى النقيض، وإن لم يكن المقابل ههنا عين النقيض، بل أخص منه.

(٣) قوله: بما لا يكون إلخ: قيل: المراد بـ«ما» الموصولةِ العلمُ الحاصل بعد العدم، أي الكائن الحادث؛ لقرينة أنه قسم منه، فلا يلزم كون العلم بكنه البارئ عز اسمه ضروريا. ونوقش أولا: بأنه لا حاجة إليه؛ لأن الحدوث معتبر في مفهوم العلم. وثانيا: بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة. وثالثا: بأن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر يصدق على علمه القديم، فالتخصيص بالحادث ليس بجيد. انتهى

قلت: هذا خسف كله، أما أولا: فلأن قيد الحدوث غير مذكور سابقا. وأما ثانيا: فلأنه لا حاجة إلى إخراجه؛ لأنه لا محذور في كونه ضروريا بمعنى غير الحاصل بالكسب ومباشرة الأسباب، نعم إنه حاصل بالاختيار والقدرة إذا أريد بعلمه علمه الانفعالي على مسلك الحكيم، وأما علمه بكنهه فهو ضروري بكل وجه.

وأما ثالثا: إن الحصول لم يعتبر في مفهوم العلم، ولو سلّم فالحصول بمعنى الوجود أعم من الحدوث. =

تحصيله(١) مقدورًا للمخلوق، أي يكون حاصلًا من غير اختيار للمخلوق. وقد يقال في مقابلة

بعد التوجه وتصور الأطراف للعبد أي العبد المكلف الآدمي

الاستدلاليّ، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل.(٢)

حتى يكونا كطرفي النقيض في الذهن

فمِن ههنا(٣) جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًّا، أي حاصلًا بمباشرة الأسباب

أي باستعانتها أي استعمالها

بالاختيار، وبعضهم ضروريًّا، أي حاصلًا بدون الاستدلال.

بل بداهة بلا فكر وترتيب مقدمات

فظهر أنه لا تناقض(٤) في كلام صاحب «البداية» حيث قال: «إن العلم الحادث نوعان: ....

وهو علم العالم، بنفسه وبغيره، لا علم الخالق

= وأما رابعا: إن هذه القرينة إن كانت جليّة فلا وجه لعدم قبولها. **وأما خامسا:** فلأن الكلام ههنا في الضرورة بإزاء الاكتساب، لا بإزاء الاستدلال، فلا معنى لقوله: «يصدق عليه».

وأما سادسا: فلأن التقابل بينهما بالاتفاق إما تضاد أو تقابل العدم والملكة، لا بالإيجاب والسلب؛ لأن الأمور الخارجية لا تتصف بشيء منهما؛ لأنهما قسمان من المفهوم، وعلمه ليس حصوليا، بل بمجرد الحضور، فلا يتصف بالنظرية.

وأما سابعا: فلأن علمه قديم، والنظري مسبوق بالنظر سبقا انفكاكيا، فيمتنع النظرية، وإذا لم يصلح للنظرية لم يتصف بالبداهة؛ لأن من شرط العدم صلوح موضوعه للملكة.

(١) قوله: تحصيله: [مصدر مجهول إذا أريد به المبني للمفعول، أي [كونه] مُحَصَّلًا بالفتح؛ ليرجع إلى معنى اللازم، أي الحصول.]

(٢) قوله: في الدليل إلخ: هذا يشير إلى أن النظر والفكر ههنا بمعنى الترتيب في المعلومات؛ فإن المراد بالدليل المبادئ والمقدمات المعلومة؛ لتُرتَّب، فتؤدى إلى المجهول، لا بمعنى مجموع التدريجيين، أي الانتقالين التدريجيين، ولا بمعنى الحركة الأولى، وإلا فلا معنى لتعلق هذا الظرف به. وقد يفرق بين النظر والفكر بأن ملاحظة ما فيه الانتقال أو المبادئ التي هي كالمسافة لهذا الانتقال النفسي: معتبرة في النظر، أي في لحاظه أو عنوانه، لا في ملحوظه، ولا تعتبر في مفهوم الفكر لحاظا أو ملحوظا.

(٣) قوله: فمن ههنا إلخ: أي من أجل أن له معنيين: أحدهما مقابل للاكتسابي والآخر غير مقابل له، بل شامل له ولغيره، أمكن اجتماعهما في مادة واحدة من غير لزوم اجتماع القسمين المتنافيين في محل. وهذا هو منشأ دفع التناقض عن كلام صاحب «البداية». وتقرير التناقض والتدافع في كلامه ظاهر؛ لأنه أولا جعل الضروري قسيما للاكتسابي ثم جعله قسما منه، وجَعْلُ قسيم الشيء قسما منه تناقضٌ؛ لأنه جعل شيء مباينًا لشيء وغيرَ مباين له، ولمّا كان الجعلان بالنظر إلى المعنيين للضرورة، اندفع التناقض؛ لأن كونَه قسيما له بمعنى عدم مباشرة سبب، وحصوله بلا اختيار، وكونَه قسما منه بمعنى عدم مباشرة نظر وفكر مع مباشرة نحو من الأسباب هو توجهٌ أَوَّلِي للعقل.

(٤) قوله: لا تناقض إلخ: **قلت:** هذا وإن اندفع عن كلام صاحب «البداية» فمثله لم يندفع عن كلام المصنف على تفسير الشارح؛ لأنه جعل العقل أولا أحد أسباب العلم، ثم قسم الثابت بالعقل إلى الضروري والاكتسابي، فهو تقسيم للحاصل بمباشرة سبب هو العقل، فاعتبار الضروري غير حاصل بمباشرة سبب مع جعله قسما من الحاصل بالعقل: جعلُ قسيم =

١- ضَروريٌّ: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه[1] واختياره، كالعلم[2]

أي صنعه وقدرته — أي في ذاته

بوجوده وتغير أحواله.

أي بأنه موجود — وكذا أحواله الثابتة

٢- وَاكتسابيٌّ: وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه. وأسبابه

أي يوجده — وهو فعله لا مطلقا، بل الحاصل بجميع الأسباب

ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل».

ثم قال: «والحاصل من نظر العقل نوعان:

التفاته لا من فكره ونظره

١- ضَروريٌّ: يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه.

بلا توقف على غيره

٢- واستدلاليٌّ: يحتاج فيه إلى نوع تفكر،[3] كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان».

كونه — هو حاذٍ حذو النظري

= الشيء قسما منه، إلا أن يعتبر في عدم مباشرة سببٍ عدمُ مباشرة سبب هو غير نظر العقل، لكن على هذا كون الضروري غير مقدور للعبد محل كلام؛ لأن ما توقف على توجه العقل يكون مقدورا لا محالة.

وقد يزعم أن الحاصل بسبب العقل ليس حاصلا بمباشرة الأسباب؛ لأن المراد بها الأسباب الخارجية الحاصلة بعد التوجه، وقد يختار أن بين نظر العقل ومباشرة الأسباب عموما من وجه، مادة الاجتماع النظريات، ومادتا الافتراق الوجدانيات والحسيات أو الخبر الصادق، وفي كل من القولين محاذير كثيرة ليس هذا مشهد بيانه؛ لضيقه.

(١) قوله: من غير كسبه إلخ: قيل: أي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه، بل يكون حصوله ضروريا لازما لا تجده إلى الانفكاك عنه سبيلا، فيكون الضروري بمعنى الاضطراري، ويختصّ بعلم الإنسان بنفسه وبعوارض نفسه. انتهى **قلت**: هذا كله غير ملائم لما سبق من المصنف والشارح في تمثيل الضروري بالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه؛ فإن هذا العلم ممكن الانفكاك عن العبد، وليس اضطراريا؛ لتوقفه على توجه العقل، وهو من كسب العبد ومن مباشرة سبب.

وأيضا هذا العلم ليس من العلم بنفسه وبعوارضه مع أن العلم بنفسه وبعوارضه إن أريد به العلم الحضوري فهو ليس مما نحن بصَدَدِه، وإن أريد به التصديق بثبوت الوجود لنفسه أو ثبوت العوارض لها، فهو ممكن الانفكاك غير ضروري له، ألا ترى السوفسطائية ينكرون ثبوت الحقائق، ولا يصدقون بوجود أنفسهم وأحوالهم أيضا؛ فكيف يكون اضطراريا؟ ثم المراد بقوله: «وتغير أحواله» العلم بأحواله المتغيرة، فهو من قبيل إضافة الصفة إلى موصوفها.

(٢) قوله: كالعلم إلخ: هذا صريح بأن هذا مثال للضروري الذي هو قسم من الاكتسابي، ومقابل للاستدلالي وقسيم له، فيعلم به أنه لا يصلح مثالا للضروري المقابل للاكتسابي كما في عبارة المصنف، فيظهر به أن الاكتسابي لا يصلح أن يفسّر بالمعنى الذي ذكره الشارح، كما أشرنا إليه غير مرة.

(٣) قوله: نوع تفكر إلخ: أي إلى النظر بوجه ما، لعله يشير به إلى تناوله للبديهي الخفي المحتاج إلى التنبيه أيضا، =

والإلهام[١] المفسَّر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق[٢] حتى يرِد به الاعتراض[٣] على حصر الأسباب في الثلاثة. وكان[٤] الأولى أن يقول: «ليس من أسباب العلم بالشيء»، إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن[٥] تخصيص الصحة بالذكر ....

أي مفهوم — أي العقد المنعقد — تفريع على عدم سببيته — للعلم الحادث — المذكورة — للمصنف — الإلهام — في نفسه أو حاله — أي أراد — ههنا — فهما مترادفان — أي لفظ العلم — أي لا يتعلق إلا بها، أي لا يطلق المعلوم إلا على المركب — حقيقية كانت أو إضافية كمعرفة نصب الحال من نصب الفضلة

= فيؤخذ الاستدلالي بالمعنى الأعم الشامل للنظري وما يجري مجراه في الحاجة إلى فكر ونظر ما، وإن لم يكن رويّة قوية.

(١) قوله: والإلهام إلخ: دفع دخل هو أن حصر أسباب العلم في الثلاثة مختل بوجود العلم بالإلهام، كما شهد به الصوفية وبعض الشيعة؛ فإن الإلهام غير داخل في شيء من الثلاثة، ولا مرية في الجزم به بحكم من الأحكام على ما قيل.

(٢) قوله: عند أهل الحق إلخ: مشير إلى أن المخالف ليس محقّا في هذه المسألة، وقد نقل بعض الكمَلَة عن أرباب التصوف أنه ليس الكشف والإلهام للأمة موجبا للعلم القطعي، بل يقدم عليه خبر الواحد من الأحاديث والقياس المقترن بشرائطه، فيعلم أنه من أدون مراتب الظن.

(٣) قوله: الاعتراض: [فقد يدفع بأنه لم يتعلق به الأحكام الشرعية ولا بِعَدِّه سببا مستقلا عرض معتد به من الشرع، فأدرجوه في سبب هو العقل، كما قالوا في اختلال الحصر بالحدس والتجربة.]

(٤) قوله: وكان إلخ: أي بناء على النظم السابق والسباق السالف من ذكر لفظ «العلم» وإضافته إلى نفس الشيء لا إلى صحته؛ بناءً على ما مرّ أن المراد به اليقين، ولا يكون إلا صحيحا مطابقا للواقع، أي عَلَمًا لحاله الصحيح، وهو المراد بالعلم بصحة الشيء. ثم اعلم أن «الإلهام» لغةً هو الإلقاء مطلقا في القلب، وقيّده الشارح باعتبار العرف بـ«طريق الفيض»؛ ليخرج ما يلقى فيه بطريق الكسب والاستفاضة، وقد يقيّد بقيد «الخير» أيضا، ولعل «الفيض» يغني عنه عرفا، فلا يرد الوسوسة. ولا يتوهّم أنه يخالف قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ (الشمس: ٨)؛ لأنه خارج مخرج أصل اللغة، ولذا نسب إلى كل نفس، لا إلى الخواص.

(٥) قوله: إلا أن إلخ: قيل: لأن الإلهام ليس من أسباب العلم بفساد الشيء أيضا. انتهى **قلت**: قد عرفت منا ما هو المراد من كلام المصنف، ولا يرد عليه هذا السؤال. **ثم أقول أولا**: إن العلم بفساد شيء مستلزم للعلم بصحة خلافه ونقيضه، فإذا نُفي كونه سببا للعلم بصحة الشيء لزم منه [نفي] كونه سببًا للعلم بفساد شيء؛ لاستلزام نفي اللازم نفي الملزوم؛ فإن سببيته للعلم بالفساد مستلزمة لسببيته للعلم [بالصحة]؛ لأن سبب السبب للشيء سبب له أيضا، وههنا نفي للسببية المطلقة.

وثانيا: إن الفساد أيضا شيء من الأشياء، فلو كان سببا للعلم بالفساد لم يكن معناه إلا أنه سبب للعلم بأن الفساد في نفسه صحيح، أي ليس بفاسد، وإلا لزم التدافع، فيكون راجعا إلى العلم بصحة الفساد، فيكون سببا للعلم بصحة شيء =

مما لا وجه له.[١]

ثم الظاهر[٢] أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يُحصل بهِ العلم لعامة الخلق، ....

أي المصنف رحمه الله ٢ ٣ ٣

= من الأشياء، فإذا نفاه لزم منه كونه نفيا لكونه سببا للعلم بالفساد، فلا حاجة إلى نفيه صريحا، وليس هذا منه تخصيصا بل تعميما، هذا كله ما سنح لي هذا الأوان.

وثالثا: إن الصحة في قوله بمعنى الثبوت، وهو أمر شائع متعارف فاشٍ كثير، فلو سلّم التجوز أيضا كان متعارفا حاذيا حذو الحقيقة، كما استفاض من قولهم: صحّ عن رسول الله ﷺ كذا، وصح عن علي وعن عمر كذا، إلى غير ذلك، له نظائر ومحاورات، وقال الشاعر:

صح عند الناس أني عاشق ... غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

ثم الثبوت أمر زائد على الشيء عارض له، مستقلا كان أو رابطيا، فلا بد من ذكره، ولو سلّم أنه عينه فلا استدراك أيضا كما في «حقائقُ الأشياء ثابتة، والعلمُ بثبوتها متحقق». ثم هذا المتن ليس مما قصد فيه الإيجاز فضلا عن قصده بحيث لا يتصور أخصر منه حتى ينظر إلى استدراكات الألفاظ. وليس ههنا إيهام خلاف المقصود؛ لأن العلم لا نسلّم أنه يتعلق إلا بوجود الشيء، سواء تعلق بثبوت إيجاب شيء، أو ثبوت سلبه ووجود نفيه، فلا يقال: إنه كما يتناول الثبوت يتناول النفي أيضا، فالأوهام كلها مندفعة.

(١) قوله: مما لا وجه له: [لأنه كما لا يعلم بالإلهام صحة الشيء لا يعلم ذاته ولا سائر صفاته، كالفساد.] قد يوجّه بأن المراد بها الثبوت، ويورد عليه بأن الصحة تقال على ما يقابل الفساد، وعلى ما يقابل المرض، وعلى الثبوت، وعلى مطابقة الشيء للواقع، ففي إرادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود. وقد يوجه بأن المراد بالشيء الحكم، أي الوقوع واللاوقوع، وبالصحة المطابقة، فمعناه مطابقته للواقع كما فسرها به في «شرح المقاصد»، فظهر صحة «الصحة». انتهى

وأورد عليه ما سبق أنه خلاف المتبادر، وفيه استدراك، وإيهام خلاف المقصود. قلنا: القرينة ههنا هو السباق؛ فإن الكلام في العلم التصديقي، فيؤول المعنى إلى التصديق بالمعنى الثاني، أي المتعلق بصدق القضية لا الأول المتعلق بنفس القضية، إلا أن يراد تعلق العلم بالحكم نفسه من حيث إنه مطابق للواقع، فلا يرد خلاف التبادر بعد وجود القرينة، ولا الاستدراكُ، ولا الإيهامُ. وقد يوجَّه بأن زيادة لفظ «الصحة» للإشارة إلى أن المراد بالمعرفة هو العلم التصديقي، وإلا فهي في نفسها كانت شاملة للتصور أيضا.

(٢) قوله: ثم الظاهر إلخ: استدراك لما يتبادر من عبارة المصنف من نفي كونه سببا للعلم نفيا مطلقا في أيّ مادة كانت، فدفعه بأنه ليس مراده هو عموم هذا النفي حتى يرد أنه قد يحصل الجزم أيضا بالإلهام، ويبلغ إلى حيث يعد كالعيان، كما نُقِلَ كثيرا عن أرباب الكشف، ولو سلّم فإلهام الأنبياء لا مِرْيَة أنه قطعي. بل مراده أنه ليس سببا للعلم في حق عامة الخلق، وقد صرّح بهذا القيد فيما سبق أيضا. وقد نقل البعض عن أرباب الكشف أنهم أجمعوا على أن أخبار الآحاد والأقيسة الجامعة الشرائط مقدمة على الكشف والإلهام؛ لأن الخطأ فيهما أقلّ، وفي الإلهام والكشف أكثر، فعلى هذا لا حاجة إلى =

أي وإن لم يكن مراده ذلك

ويصلح(١) للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في

لحكم من الأحكام العقلية أو الشرعية

الخبر(٢)، نحو قوله عليه السلام: «أَلْهَمَنِي رَبِّي»، وحكي عن كثير من السلف.(٣)

أي صدور الإلهام أو القول به أو سببيته للعلم — أي في الحديث الصحيح

هو قبول قول الغير بلا حجة ودليل

وأما خبر الواحد(٤) العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظنّ والاعتقاد الجازم(٥) الذي

هو الصدوق الثقة — «قد» تحقيقية لا تقليلية

يقبل الزوال، فكأنه(٦) أراد ....

بالتشكيك

= الدفع، لكن قال بعض المحشين: إنما قال: «عند أهل الحق»؛ لأن فيه خلاف أهل التصوف والروافض؛ فإن الإلهام سبب للعلم عندهم.

قلت: لعل الباعث للروافض عليه هو أن إلهامات الأئمة المعصومين عندهم كالوحي بتوسط الملك إلى الرسول عليه السلام في القطعية. ثم اعلم أن إلهامات الأنبياء لها حكم الوحي، وهي وحي باطني كما في حديث: «إن الرُّوح الأمين نَفَثَ في روعي: ألا إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها». فتلك الأخبار معدودة من خبر الرسول وحجة قطعية، ولا يختلّ بها الحصر.

(١) قوله: ويصلح إلخ: أي ليس سببا للعلم صالحا للحجة به على الغير. **قلت:** هكذا الخبر المتواتر ليس مما يصلح للاحتجاج به على الغير إلا من بلغه الخبر على التواتر، وكذا الإلهام ينتهض حجةً في حق من تحقق فيه.

(٢) قوله: وقد ورد القول به: [أي بوجوده أو بكونه سببا للعلم.]

(٣) قوله: عن كثير من السلف: [من قدماء أصحابنا القائلين بأنه سبب للعلم والمعرفة]

(٤) قوله: وأما خبر الواحد إلخ: لعله دفع لما عسى أن يتوهم اختلالُ الحصر بخبر الواحد من الأحاديث وتقليد المجتهد المطلق في حق العامي؛ فإنهما حجتان شرعيتان معمول بهما، ويحصل بهما العلم بالأحكام الشرعية، فيكونان من أسباب العلم غير الثلاثة.

قلت: الظاهر أنه غير متجه؛ لأن خبر الواحد داخل في خبر الرسول المأخوذ من الخبر الصادق ظاهرا، وقول المجتهد أيضا من قول الرسول حكما؛ لأن العامي مأمور بتقليده، فقوله في حقه قول الرسول، ولأن المجتهد لا يقول من عند نفسه، بل بما يجده من الإشارة والأمارة في النصوص، فيقوله نائبا عن الرسول، فقوله قوله، كقول القاضي هو قول الإمام، وقول الرسول هو قول الله تعالى. ثم خبر الواحد في نفسه قطعي مع عزل النظر عن عوارضه، وكذا قول المجتهد، لا مطلقا، بل من حيث إنه واجب العمل في حق المقلد، فلا إخلال بالحصر مما يتصور أصلا.

(٥) قوله: الجازم إلخ: نشر على ترتيب اللف، فخبر الواحد العدل في الحديث أو غيره يفيد الظن، وقول المجتهد في حق مقلده يفيد الجزم القابل للزوال.

(٦) قوله: فكأنه إلخ: قيل: كلمة «كأنّ» -لكونها للتردد- غير ملائمة ههنا؛ لأنه جزم فيما سبق بعدم شمول العلم للظن والتقليد، وجزم بحمله على اليقين. **قلت فيه أولا:** إن إقحام هذه الكلمة لعدم القطع بتعيين مراد المصنف بلفظ العلم، =

بالعلم ما لا يشملها،[1] وإلا فلا وجهَ لحصر الأسباب في الثلاثة.

أي وإن لم يكن مراده ما لا يشملهما، بل المراد مطلقه الشامل الظن

والعالم[2] ....

= وإن كان المشهور هو التعريف الذي ذكره. **وثانيا:** إنه لو قصر النظر على ذلك الحد، فذلك الحد أيضا لا يوجب القطع بإخراجهما عن العلم، بل الظاهر منه شموله لغير اليقينية أيضا، ظنا كان أو تقليدا، كما اعترف به الشارح هناك.

وثالثا: إن الظاهر من قوله: «كان ينبغي» هناك هو كون ذلك الحمل ظاهرا، لا قطعا وجزما، حتى ينافي وهم الخلاف الظاهر من كلمة «كأنَّ» المشعرة بالظن. **ورابعا:** إن ظاهر التعريف هو الشمول، وظواهر عباراتهم في باب العلم هو عدم الشمول، فعند تعارض الظاهرين يحصل التردد، غاية الأمر رجحان أحد الجانبين ومرجوحية خلافه، وهو مقتضى إقحام كلمة «كأن».

وخامسا: إن إيراد كلمة «ينبغي» هناك دون كلمة «يجب» أدل دليل على أن الأمر هناك غير مقطوع به. ولا يَبْعُد كلَّ البعد أن كلمة «كأنَّ» للتحقيق، لا للتردد ككلمة «لعل» في الآيات. ولعل إقحامها لإلحاق التهمة بالنفس وعدم الوثوق بتحقيقها، أو لتحقيرها وازدرائها، كما يقول ابن سينا في مقام التحقيق لفظ الأشبه، أو إن كلمة «كأن» بالنظر إلى الاحتمال الناشئ لا عن دليل وإن لم يخالف القطعية بالمعنى الأعم.

(١) قوله: ما لا يشملهما إلخ: قيل: إنه ما مر من التعريف بـ«صفة يتجلى بها المذكور»؛ لأنه شامل لغير اليقينية كما صرح به هناك. وأرد بأنه رده بقوله: «لكن ينبغي أن يحمل إلخ». وقد يتوهّم أن هذا يدلّ على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط، لا ما لا يشملهما. ودفع بأن الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب. **قلت فيه:** إنّه صرّح هناك بأن المعتبر هو الاعتقاد الجازم الثابت، فيخرج التقليد بقيد الثبوت قطعا، فلا حاجة إلى هذا التأويل. وإن الجزم قسيم للظن ومباين له، فكيف يتصور كون الجازم من قبيل الظن الغالب؟ كيف وقطع احتمال الخلاف قطعا في ذهن الحاكم معتبر في قوام معنى الجزم، وبقاء احتماله معتبر في حقيقة الظن ولو غالبا بل أغلب.

(٢) قوله: والعالم: شروع في المسائل الاعتقادية الكلامية بعد الفراغ عن مبادئه من بيان ثبوت الأشياء بحقائقها والعلم بوجودها، وبيان أسباب العلم بالأشياء الموجودة. وبدأ بذكر حدوث العالم ليثبت به وجود صانعه وخالقه الواجب الوجود جلت أسماؤه وتعالت كبرياؤه، وهذا مسألة متفق عليها بين المِلِّيِّين والعقلاء إلا المشائين وكثير من أهل الإشراق من الحكماء. وقد نقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، وحملوه على الحدوث الذاتي، لكنه صرف عن الظاهر، لا سيما بإزاء القائلين منهم بالقدم، وقد عمل أبو نصر الفارابي رسالة في الجمع بين القولين، طالعتها، وهي عندي موجودة، حمله هو أيضا على الحدوث الذاتي.

ثم العالم «فاعل» بفتح العين، اسم الآلة، عبارة عما يعلم به الشيء، كـ«الخاتم» لما يختم به، غلب استعماله عرفا فيما يُعلم به الصانع الخالق من أنواع الموجودات وأجناسها وأصنافها، لا جزئياتها وأشخاصها، وهذا هو المحقق، وباقي الأقوال من اختلاجات المحشين مما يَمُجُّهُ الفطرة السليمة. وقد يطلق على مجموع جميع ما سوى الله تعالى، فعلم أن المراد بالجنس أعم =

أي ما سوى الله[١] تعالى مِن الموجودات[٢] مما يعلَم به الصانع، يقال: عالم الأجسام،[٣] وعالم الأعراض، وعالم النباتات، وعالم الحَيَوان، إلى غير ذلك، فتخرج[٤] ....

الظاهر قبل إثبات الصانع أن يفسر بهذا الموجود المشاهد — المعلومة بالمشاهدة أو بالنظر بداهة أو نظرا — كعالم النبات والجماد

= من العرض العام؛ فإن الموجود من الأعراض العامة لها.

(١) قوله: أي ما سوى الله إلخ: أي غيره، غيرية في الوجود والذات، أو منفصلة عنه غير متصلة به، فلا يرد شموله لصفاته تعالى. وقد يختار أن هذا ليس تعريفا للعالم حتى ينقض بها، بل كشف عن حاله أو تفسير لفظيّ له.

(٢) قوله: من الموجودات إلخ: أي من الأجناس والأنواع الموجودة، سواء كانت موجودات خارجيةً محسوسة أو غير محسوسة، جواهرَ أو أعراضا، مركباتٍ أو بسائط، أو موجوداتٍ ذهنيةً بالوجود الحاذي حذوَ الوجود الخارجي، أو موجوداتٍ ذهنيةً ظلية لحاظية انتزاعية أو اختراعية؛ فإنها واقعية باعتبار وجود مفاهيمها، وإن كانت معنوناتها باطلة. واختار بعض النُّظّار تقييد الموجودات بالخارجية، قال: إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث.

قلت عليه أولا: إنكارهم إنما هو للوجود الأصلي للذهن، أي ما هو المأخوذ في مرتبة القيام، لا لوجود الاعتباريات في الذهن، كيف؟! وهو بديهي عند كل أحد، فلو لم يكن لها وجود أصلا، لا في الذهن ولا في الخارج، انقلبت اختراعية، على أن انفهامها في الذهن غير مرتاب، فلو لم يكن لها وجود كيف أمكن العلم بها؟ ألا ترى أنهم قائلون بكثير من الاعتباريات في مواضع شتى، كما قالوا في المكان: إنه فراغ موهوم، وفي الزمان: إنه أمر موهوم يأخذ الذهن إياه من نسب الحوادث.

وثانيا: إن الحدوث غير مختص بالموجود الخارجي، بل كل موجود، ذهنيا كان أو عينيا منقسم إلى الحادث والقديم، كيف؟! والموجود لا يخلو إما أن يسبقه العدم أو لا، والأول حادث، والثاني قديم.

وثالثا: إنه لو أريد بها الموجود الخارجي فعند القائل بنفي الكلي في الخارج يختص العالَم بالأشخاص؛ لحصر الوجود العيني فيها، ولا يطلق العالم إلا عليها، مع أن الأمر بالعكس، فلا يطلق على زيد، ويطلق على الحَيَوان. ثم قال ذلك الناظر: ولعل القول بوجود الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية، لا باعتبار أنفسها؛ إذ الوجود في الحقيقة ليس إلا للأشخاص، فإطلاق العالم على الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد المندرجة تحتها، ولذا قيل: إن العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة. انتهى وفيه ما مرّ أن كون ما يطلق عليه العالم حقيقة يكون هي الأشخاص: باطل، مع أن قوله: «إذ الوجود إلخ» لا يصح إلا على قول النافي لوجود الكلي الطبيعي في الخارج.

(٣) قوله: يقال عالم الأجسام: [المراد به إضافته إلى أجناس الموجود لا أشخاصه، والمراد بالأجناس المتعارفُ الشامل للأنواع لا المنطقي.]

(٤) قوله: فتخرج إلخ: أي من رسم «العالم»، وهذا متفرع على اعتبار الغيرية في تعريفه بلفظ «سوى الله تعالى» مع حمل الغير على الغير الاصطلاحي بمعنى صالح الانفكاك جائز الانفصال، أو بمعنى ما لا يقومه ولا يقوم به. ولا يبعد أن يقال: إنها خارجة بقوله: «مما يعلم به الصانع»؛ إذ هي غير محدثة حتى يعلم بحدوثها وجود المحدِث لها، أو هي غير محسوسة، =

صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها، **بجميع أجزائه**(١) من السماوات
حقيقية أو إضافية، وذاتية أو فعلية   على ما اختاره جمهورهم

وما فيها، والأرض وما عليها،(٢) **محدث**(٣) أي مخرج من العدم إلى الوجود، ....
وكذا ما عليها كالجنة والعرش والكرسي وغيرها   بصيغة اسم المفعول أي أحدثه موجد

= وأما تعقلها فبعد تعقل ثبوت ذات واجب الوجود، فتدبر.

(١) قوله: **بجميع أجزائه إلخ:** [وكذا بجميع أفراده؛ لأنه موضوع للقدر المشترك في الكل والبعض، كلاهما من أفراده، والبعض جزء فرده.] أي بكل جزء من أجزائه من المحسوسات والمعقولات، وفيه رد على الفلاسفة القائلين بحدوث بعض أجزاء العالم كالحوادث اليومية الحادثة عندهم من مباشرة تواثير الآباء العلوية والأجرام الأثيرية وأوضاعها وحركاتها قوابل الأمهات السفلية، ومواد الأجسام العنصرية، وليسوا قائلين بحدوث كل جزء من أجزاء العالم، واعتقدوا أن العقول العشرة مثلا والنفوس المجردة الفلكية والمنطبعة وموادها وصورها الجسمية الشخصية والنوعية والهيولى العنصرية وماهية الصورة الجسمية: قدماء.

(٢) قوله: **وما عليها:** [وكذا ما فيها ما بين الأرضين، وما تحتها كالنار.]

(٣) قوله: **محدث إلخ:** حدوثا بمعنى سبق العدم عليه سبقا انفكاكيا واقعيا، أو بمعنى سبق العدم الصريح الواقعي عليه، لا بمعنى مجرد تقدم العدم عليه تقدما ذاتيا على مقارنة العدم للمتقدم عليه بالذات مقارنة ذاتية، كما يستفاد من كلمات الفلاسفة.

ثم اعلم أن مسألة حدوث العالم من معارك المباحث والمسائل قد تظافرت عليها من الطرفَين جم كثير من الأنظار والدلائل، قد انكبّ عليها العلماء وانصبّ عليها العقلاء، امتدّت إليها أعناق الكملاء قديما وحديثا، ونظر فيها النبلاء دراية وعقلا، وكتابا وحديثا، تمارت فيها الفلاسفة المشاؤون والإشراقية والمليون.

فاختار الفلاسفة أن العالم قديم بمعنى أنه لا بداية له ولا أول، فهو عديم التناهي في جانب الماضي، فهو أزلي زماني بمعنى استمرار الوجود في ذلك الجانب، وليس لعدمه تحقق في الواقع وفي متن الدهر سابقا عليه، فهو أزلي دهري أيضا.

ومنشأ ذلك كثير من أصولهم، كقولهم: الواجب الوجود علة موجبة للعقل الأول مثلا، يمتنع تخلفه عنه، وكقولهم بامتناع صدور المادي المحض عن المجرد البحت، وكقولهم بوجوب الرابط المستمر المتجدد ذي الجهتين بين القديم والحادث، وكقولهم بأن الزمان مبدع أزلي أبدي، لا بداية له ولا نهاية، يمتنع عدمه السابق واللاحق، وكقولهم بعدم قبول الأفلاك للكون والفساد والخرق والالتئام، وكقولهم: كل حادث مسبوقٌ بالمادة، فلا بد من قدم المواد، وإلا لزم تسلسل المواد.

والإسلاميون تعرضوا لهذه المسائل وخاضوا في دلائلها، فاستأصلوها ونقضوا مبانيها ومبادئها، واستباحوا أصولها ومقدماتها، فتركوها هَبَاء منثورا، وصارت كأنْ لم يكن شيئا مذكورا، أو جاءت مجروحة بلا أروشها، فهي خاوية على عروشها.

ثم النصوص الإلهية وشروقها قد قطعت أصولَ تلك الفضول وعروقَها، والأخبار النبوية قلعتها وشقوقها، وأظلمت أضواءَها وبروقَها، وشَتّتتْ شملَها، فكأنها جرادٌ منتشر، وقمعتها عن مغارسها، كأنها أعجاز نخل منقعر، فقد تمالأت على =

بمعنى أنه كان معدومًا فوُجِدَ، خلافًا للفلاسفة، ....
جماهيرهم من المشائية والرواقية

= فناء العالم وحدوثه وهلاكه الآيات القرآنية، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، وقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٨٨)، إلى غير ذلك. وقد استحسن النبي ﷺ قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وقد أخرج الترمذي في «جامعه» عن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قدر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرضين بخمسين ألف سنة». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وقد تواترت على أمثاله الصحاح والسنن في أبواب بدء الخلق وغيره.

ثم رأيت بعض الناس يحتج بما أخرجه البخاري من حديث عمران بن حصين رفعه: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء». **قلت:** لا يخفى ما فيه مما يشهد بمرتبة المستدل، **أما أولا:** فلأنه لا كلام لأحد في أنه لا شيء قبله تعالى، تستنكف عنه الفلاسفة أيضا، بل عن التصريح بمقارنة شيء ومعيته معه تعالى أيضا، حتى صرحوا بتقديمه وأوليته على كل شيء. **وأما ثانيا:** فلأنهم يؤوّلون القبلية الواقعة في النصوص على القبلية الذاتية، وقالوا: استعمال هذا التقدم أيضا شائع فاشٍ، فيستعمل فيه «الفاء» كما في: «تحرك اليد فتحرك المفتاح»، و«طلع الشمس فوجد النهار».

وأما ثالثا: فلأن المسألة مما يطلب فيه القطع واليقين، وخبر الواحد ولو بأصح الأسانيد ظني. ثم يسأل المستدل عن وجه المناسبة والعطف في قوله: «وكان عرشه إلخ». وأما الحالية فهي من أضر الأشياء له، وبعد النظر في هذا اللفظ يصيبه مصائب ونوائب أخرى يتعسر عليه الخلاص عنها.

ثم ههنا خدشة أخرى، هي أن هذه المسألة راجعة إلى إمكان القدم وامتناعه، فهي مسألة عقلية، فما ثبت عند العقل ببرهان قطعي يحمل عليه النصوص، فلا تصلح أن تثبت بالنصوص، كما لا يمكن أن يثبت التجسم أو الحيوانية بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨) بعد شهادة البرهان القطعي على امتناع الجسمية، على أن أوهام أمثال السبق الذاتي باقية في عامتها، مع أن قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) لو لم يحمل على بطلان الشيء في حد ذاته -لإمكانه- فقد استثنوا منه الجنة والنار وأمثالهما مما لا يفنى، على ما سيأتي متنا وشرحا.

وبعضهم حملوه على خراب البنية، وبعضهم على تبدل الأحوال، وبعضهم على فناء الصورة الظاهرة الاتصالية، أو انتفاء النظم المشاهد، أو بطلان ترتب الآثار الموجودة المحسوسة، إلى غير ذلك، فالمحتمل كيف يكون حجة على الخصوم، لكن المسألة قد أطبقوا على أنها من ضروريات الدين، وأصل الكلام مع المخاصم فيها إنما هو من قبل العقل والدراية، لا من السماع والرواية؛ فإنه لا يقبله، وإنما هو لسكون القلب أو لتطمين قلوب الموافقين، فتدبر.

إذ هو أي العالم **أعيان**[١] **وأعراض**؛ لأنه[٢] إن قام[٣] بذاته فعَينٌ وإلا فعَرَضٌ، وكل منهما حادث؛ لما سنُبيِّن. ولم يتعرض له المصنف رحمه الله؛ لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، ....

بعد الفراغ عن بحث الجزء — أي لهذه الكبرى المطوية ولا لإثباتها. وقيل: هو قسمة لا استدلال، لكنه ينافيه لفظة «إذ» التعليلية. — أي متن العقائد

---

(١) قوله: أعيان إلخ: الملائم لسياق القسمة أن يقول: عين وعرض، لكنه لما جعل القسمة قسمة الكل إلى أجزائه بأخذ المقسم مجموع العالم بتمامه، أخذ الكثرة في كل من قسميه؛ إشارةً إلى وجودها في كل منها. والمناسب على إرادة قسمة الكلي إلى جزئياته أن يقال: كل شيء من أجزاء العالم إما عين أو عرض. ثم اعلم أن الأدلة الناهضة على حدوث العالم كثيرة، منها هذا الدليل الذي اختاره المصنف رحمه الله، وحذف كبراه لطول ذيلها، وفصّلها بمبادئها الشارحُ رحمه الله، ومختصره ما اشتهر على الأفواه في التماثيل: العالم متغير، وكل متغير حادث. لكن الكلام في تنقيح معنى التغير كثير طويل لا يليق بهذا المقام.

والأصوب الأجدر بحال القطعية القاطع أو المقلّل للشَّغْب ما يقال على تقدير وجود الزمان في الخارج على ما اختاره كثير من أهل التحقيق من الإسلاميين أيضا: إنه لو ذهب الامتداد الزماني لا إلى نهاية في جانب الماضي، ولم يكن منصرما على حد ينقطع به، ولم يمكن له أول وبداية مع خروج جميعه من العدم إلى الوجود، وثبت تحقق هذا المجموع الممتد اللامتناهي بالفعل، وهو اللاتناهي الكمي لا اللاتناهي اللاتقفي فقط: ساغ في ذلك إجراء عامة براهين إبطال التسلسل، كالتطبيق وغيره؛ لوجود مبنى إجرائها، وهو الوجود بالفعل والترتب بطريق الاتصال على الأمر الغير المتناهي، فإذا بطل بها عدم التناهي ثبت التناهي والبداية والأولية، وهو المَعْنِيُّ بالحدوث بسبق العدم على وجوده سبقا انفكاكيا.

(٢) قوله: لأنه إلخ: بيان لوجه الحصر، وعلم به تعريف القسمين أيضا بأخذ المميزات المباينة النازلة منزلة الفصول، فعند ضمها إلى ما به الاشتراك يحصل التحديد.

(٣) قوله: قام إلخ: أي وجد بوجود غير تابع في التحيز لغيره، هذا على طريقة المتكلمين، وأما على مسلك الحكيم فالقيام بالذات عبارة عن عدم الحلول، أو عن عدم الحاجة باعتبار نفس الطبيعة من حيث هي هي إلى غيره، والأول شامل للصور الجسمية والنوعية؛ لأنها حالّة في المادة مع كونها جواهر، وكان المشهور سابقا فيما بينهم في تعريف الجوهر والعَرَض هو القائم بذاته، والقائم بغيره، ثم نقض جمعا بالصور المذكورة، فغيروه إلى الموجود في موضوع، والموجود لا في موضوع. والمعنى الموضوع هو المحل المستغني عن الحال، فلا يكون المادة موضوعا للصور؛ لأنها محتاجة إليها في الوجود أو التحصل النوعي.

ثم نقض جمعا بالصور الجوهرية العقلية القائمة بالذهن على مذهب جُمهورهم: أن حصول الأشياء في الذهن بأنفسها، لا بأشباهها، فيكون صورة الجوهر جوهرا، والذهن موضوع لها؛ لأنه غير محتاج إليها وجودا، وقد اعترفوا بالحلول فغيروا تعريف الجوهر إلى ماهية أو إلى ممكن إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، ولم يغيروا تعريف العَرَض، فأورد عليه بلزوم عدم تباين الجوهر والعرض في الصورة الجوهرية. فأجيب بأنها باعتبار ماهيتها جوهر وباعتبار تشخصها ووجودها الخاص عرض، فالتغاير بالاعتبار كافٍ.

=

ذا لأكثره
كيف؟! وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

يليق به — أي المتن — أي محصور — أي الاعتقادية — أي المفصلة وإن أشير إلى بعضها

فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة[1] جعله من أقسام العالم.

بطلت الجمعية بلام الجنس

ومعنى قيامه[2،3] بذاته عند المتكلمين: ....

= ثم يورد بأن الصورة عِلْم، وهو من مقولة الكيف، فلزم عدم تباين مقولتَي الكيف والجوهر بحسب الذات، فلا يكفي اختلاف الاعتبار. وأجيب بأن الصورة ليست عِلْمًا حقيقةً، وإنما هو حالة إدراكية، وبخلطها بها يقال العِلْم على الصورة. وفي المقام بسط مفروغ عنه في موضعه.

(١) قوله: بقرينة إلخ: الظرف متعلق بتفسير الشارح للموصول، وتخصيصه بالممكن، أي الممكن الخاص؛ ليخرج الواجب عن حَوْزَة التحديد، والتعلق لفظا إنما هو بالمحذوف، أي إنما فسرنا الموصولة العامة وخصصناها بالممكن بقرينة جعله الأعيان قسما للعالم، والعالم عبارة عما سوى الله تعالى، فلا يكون واجبا، بل ممكنا؛ لامتناع امتناعه بعد تحقق تحققه. وقد يتوهم أن القسم لا يجب أن يكون أخص مطلقا من المقسم؛ لجواز الخصوص من وجه، كما في قسمة الحَيَوَان إلى الأبيض وغيره، وهذا أدنى من أن يلتفت إليه؛ لأن مفهوم المقسم مأخوذ معتبر في مفاهيم الأقسام، والقسم إنما يتحصل بضم قيد مميِّز مخصِّص إلى المشترك، وهو المقسم. والأبيض ليس قسما للحَيَوَان، وإنما هو قيد لقِسْمِه، وقِسْمُه: الحيوان الأبيض، سومح في بيان القسمة.

(٢) قوله: معنى قيامه إلخ: قيل: أضاف القيام إلى الضمير؛ ليخرج قيام الواجب بذاته. وأُورِد على تعريف العين بالقيام بالذات أنه يصدق على مركب من عين وعرض قائم به، كالسرير المركب من المادةِ -كالخَشَب- والصورة، كالهيئة الاجتماعية، والمشهور أنه ليس بعين. والجواب عنه أولا: أن الوحدة معتبرة في المقسم، فلا يكون عينا ولا عرضا لتركبه؛ لخروجه عن المقسم باعتبار قيد الوحدة، كما لا يكون مجموع الكلي والجزئي كليا ولا جزئيا، ومجموع التصور والتصديق تصورا ولا تصديقا. وثانيا: أن معنى القيام بالذات نفي الواسطة في العروض، والمجموع إنما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين، فلا يتحيز بالذات. **قلت**: هذه واسطة في الثبوت، لا في العروض، وإنما العين واسطة في العروض في تحيز الجزء الآخر، أي العرض، لا في تحيز المجموع.

وثالثا: أن الهيئة ليست جزءا للسرير بل عارضة له، فهو عبارة عن المادة المعروضة لهذه الهيئة، فالهيئة معتبرة عروضا وشرطا، لا دخولا وشطرا، فوجود المركب وجود اعتباري ليس في الخارج. على أن الهيئة أمر انتزاعي لا يصلح أن يكون مقوما للأمر الخارجي، ولذا جاز عروضها للكثير في مرتبة الكثرة، لا في مرتبة المجموعية، وإلا لزم التسلسل، على أنه لم يحصل التحصل بالفعل؛ لعدم الانتهاء إلى ما بالذات، والتقسيم ههنا للموجود الواقعي العيني.

(٣) قوله: قيامه: [أضافه إلى ضمير العين، وإلا لما صح التعريف بالتحيز؛ لشمولِ القيام بالغير لصفات البارئ، وعدمِ شمول التحيز لها].

أن يتحيز[١] بنفسه، غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض؛ فإن تحيزه تابع لتحيز[٢] ..

التحيز كون الشيء في الحيز والمكان، وقيل: هو الإشارة الحسية

بفتح الراء وأما بسكونها فبمعنى العارض

---

(١) قوله: أن يتحيز إلخ: إنما اعتبر التحيز في معنى القيام بالذات وبالغير، وأداروا القيام بالذات على عدم التبعية فيه، والقيام بالغير على التبعية فيه؛ بناءً على عدم قولهم بوجود المجردات عن المادة، فكل شيء من العالم عندهم متحيز بالذات أو بالعرض، وليس أعمية الجوهر والعين من العرض عندهم إلا باعتبار صدق الجوهر على الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ لا باعتبار شموله المجردات القادسة عن التجسمِ والامتدادِ من العقول والنفوس الفلكية أو الإنسانية، والمادي لا يخلو عن التحيز، أي التمكن والاشتغال بمكان من الأمكنة، وهو عندهم الفراغ الموهوم، لكنه واقعي عندهم باعتبار واقعية مأخذه ومنشئه.

ثم هذا إنما يستقيم على قول القائل بامتناع الجوهر المجرد. وأما من لم يجزم بامتناعه ولا بعدمه ولا بوجوده -كما عليه الأكثر- ففي الصحة خفاء؛ لأن عدم العلم غير علم العدم، فيلزم على تقدير وجوده عدم انحصار العالم في العين والعرض، بل يلزم على الوجه الذي ذكره الشارح رحمه الله للحصر أن يدخل في العرض؛ لأنه أداره بين النفي والإثبات بقوله: «وإلا فعرض»، ولا يكون المجرد قائما بذاته بهذا المعنى؛ لعدم كونه متحيزا، فلا محالة يدخل تحت النفي، فيصدق عليه العرض، وهو أفحش.

ثم بعض أهل التحقيق من أهل الكلام -كالغزالي والرازي- اختاروا القول بوجود الجوهر المجرد في باب النفوس الناطقة، لا في باب العقول القادسة والمبادئ السائسة، فعلى هذا القول عدم الاستقامة أظهر. ثم لو سلّم امتناع الجوهر المجرد -مع عدم نهوض البرهان القوي عليه بعدُ- لا يكون حصر الموجود الممكن في العين والعرض حصرا عقليا، وإن كان يتراءى دائرا بين الإيجاب والسلب؛ لأن العقلي ما يكون منفهمًا بمجرد تصور طرفَيه من غير توقف على ملاحظة ثبوت أمر آخر بديهي أو نظري، وههنا يكون منوطا ثبوته على ثبوت مقدمة أجنبية قائلة بذلك الامتناع، فعلى هذا لا يكون إثبات حدوث الأعيان والأعراض كلها كافيا في ثبوت حدوث العالم، بل لا بد من إثبات امتناع المجرد أيضا. ولا يكفي التفصي بأن المقصود إثبات حدوث ما هو المشاهد أو ما هو المعلوم الثابت وجوده؛ لأنه يكون هذه القضية في قوة الموجبة الجزئية، على أنه يبقى احتمال قدم ما لم يثبت وجوده، وجاز أن يكون موجودا، والمذهب خلافه، فافهم.

(٢) قوله: تابع لتحيز إلخ: أي في الإشارة الحسية؛ فإن لها معاني ثلاثة: الأول: المعنى المصدري، وهو تعيين الشيء بمعونة الحس. والثاني: الامتداد الموهوم الآخذ من المشير إلى المشار إليه، وهذان تابعان للقصد واللحاظ، يتعلقان بكل من العين والعرض بالذات وبالآخر بالعرض على اختلاف الملاحظة في التعلق. والثالث: تعيين الشيء بأنه ههنا أو هناك، وهذا هو معنى التمكن، ولا يتعلق بالذات إلا بالجوهر؛ لأنه مقتضٍ لصلوح الانتقالِ بالذات والحركةِ منه وإليه، ولكونه مالئا شاغلا للمكان، وأمثالُها من خواص المستقل الوجود.

ثم التبعية ههنا هي التبعية بمعنى الواسطة في العروض، فلا يكون التحيز ههنا إلا وصفا واحدا شخصيا، مستندا حقيقة إلى الجوهر، وقائما به ولو قياما انتزاعيا، وإلى العرض بالعرض وبالتجوز، ويكون التحيز باعتبار الحقيقة منفيا عنه في الواقع، فيكون غيرَ متحيز حقيقة، متحيزًا مجازا، فعلى هذا لا يكون معنى التحيز مشتركا بينهما، ويكون اشتراك التحيز بينهما =

الجوهر الذي هو موضوعه،(١) أي محله الذي يقوِّمه. ومعنى وجود(٢) العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع. ولهذا(٣) يمتنع الانتقال عنه، ....

= اشتراكا لفظيا، لا معنويا.

(١) قوله: موضوعه إلخ: هذا مع تفسيره أمر فلسفي احتاجوا إليه لإخراج المادة عن موضوع العرض ومحله، ولا حاجة إليه لأهل الكلام؛ لعدم قولهم بالمادة القابلة للصورة الجسمية الجوهرية. وقوله: «يقومه» أي يقوِّم الحالّ، أي يحتاج إليه الحالّ في تحصله وتقوّمه، مطلقِه إلى مطلقه وشخصِه إلى شخصه، في التحصل النوعي، أو التعين الشخصي والتشخص الجزئي. وأما الصورة الجسمية أو النوعية فلا تحتاجان إلى المادة إلا في التشكل والتناهي والتشخص الظاهري الحاصل بعروض هذه الأعراض الانفعالية، لا في التشخص الحقيقي المساوق للوجود بمعنى ما به الموجودية، وإلا لزم الدور بحاجة المادة إليها في وجودها وبقائها وتعينها ووجودها الإلهي النوعي ووجودها الطبعي الشخصي أيضا، على ما تقرر في مداركهم.

(٢) قوله: ومعنى وجود إلخ: هذا ما قاله ابن سينا في «شفائه»: إن وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذي هو الوجود إلخ. وحاصله: أن ههنا شيئا واحدا هو الوجود الخاص للعرض، فقد يلاحظ من حيث إنه مضاف إلى موضوعه الذي هو العرض، ويحصل له به الموجودية، فيعبر عنه بوجود العرض في نفسه، فهو وجود مستقل في هذا اللحاظ والاعتبار؛ إذ لم يلاحظ في عنوانه التبعية وعروض وصف الرابطية بين الشيئين.

وقد يلاحظ من حيث إنه تابع للغير، أي يقومه موضوعه في هذا الوجود، ولا يتحصل هذا العرض في وجوده الخاص إلا من قبل موضوعه، فهو ملحوظ من حيث إنه رابط بين العرض وموضوعه، وهو قيامه به وحلوله فيه وثبوته ووجوده له. لكن هذه معانٍ رابطية عرضت لهذا الوجود، لا أنها عين مفهومه أو عين ذاته ومصداقه، ومنشأ عروضها له هو خصوص اقتضاء الطبيعة الناعتية العرضية من حيث هي لأن لا توجد إلا في الموضوع، فصار بهذا الاعتبار مقتضى قوام الوجود أيضا؛ لأن تقوّم الوجود إنما هو بموضوعه الذي هو ههنا طبيعة ناعتية، فيعبر عنه في هذه الملاحظة بالوجود الرابطي وبثبوته لغيره ووجوده لموضوعه وبحلوله فيه وبقيامه به وبعروضه له.

ثم هذا كله في مرتبة المحكي عنه، فليس ذلك غير مستقل بمعنى النسبة الرابطية في الحكاية أو بمعنى توقف التعقل واللحاظ على الغير. ثم خصوص الاعتبار الثاني متفرع على الاعتبار الأول، وليس ملاحظة الاعتبار الثاني إلا بالنسبة إلى خصوص موضوع العرض، لا بالنسبة إلى غيره، وعلى هذا لا يرد أنه يلزم اتحاد المستقل وغير المستقل، وأن الرابطيَّ من مقولة الإضافة، والوجود في نفسه من مقولة أخرى، فيلزم اتحاد مقولتَين متباينتين، وأنه لو كانا متحدَين لم يتصور تخلل «الفاء» بينهما، مع أنه يقال: وجد العرض في نفسه، فقام بالجسم؛ لأنه دليل على المغايرة والمعلولية، وأنه كيف يتّحدان مع أن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره؟ فلو اتحدا لَاتَّحد إمكاناهما، وعدم الورود ظاهر بعد الغور فيما قررنا.

(٣) قوله: ولهذا إلخ: أي لأن وجوده في نفسه لما كان وجوده في موضوعه كان نفيه عن موضوعه هو عدمه في نفسه، =

بخلاف وجود الجسم في الحيِّز؛ فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيِّز أمر آخر، (فإنه أمر عارض مفارق له ليس هو وجوده) ولهذا ينتقل عنه. (غير وجوده) وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه[١] عن محل يقوِّمه،[٢] ومعنى (أي للمغايرة بينهما مع صحة الانفكاك) (القائلة بالمجردات) (عينا كان أو مجردا) قيامه بشيء آخر: اختصاصه به بحيث[٣] يصير الأول نعتًا والثاني منعوتًا، سواء كان متحيزًا، كما (أي تعلقه به تعلقا خاصا مجهول الكنه) (أي صفة محمولة عند الاشتقاق) (الشيء الآخر) في سواد الجسم، أو لا، كما في صفاتِ الباريء[٤] عز اسمه والمجرداتِ. (أي قيامه به) (يكون متحيزا بل غير مادي) (أي قيامها به) (القديمة أو الحادثة)

وهو أي ما له قيام بذاته من العالم، إما مركب من جزأين[٥] فصاعدًا، وهو الجسم، .... (إنما لم يرجع إلى الأعيان؛ لأنه جمع، فأعاده إلى الموصول)

= فانتقاله عنه عدم له. وقد يتوهّم أن ثبوته لموضوعه لازم لوجوده في نفسه لا عينه، فلزم ما لزم من حيث إن انتفاء اللازم استلزم انتفاء ملزومه، ووجود الجسم في حيزه ومكانه لما كان غير لازم لوجوده في نفسه من حيث هو، وإن كان لازما لعارض آخر غير الاقتضاء الطبعي، كما في الكواكب والتداوير عند الفلاسفة، لم يكن لزم بمجرد اعتبار نقله عن حيزه انتفاؤه في نفسه.

(١) قوله: استغناؤه إلخ: شامل للصور الجسمية والنوعية؛ لأنها وإن احتاجت في أعراضها الانفعالية إلى محلها الذي هو المادة، فهي غير محتاجة إلى محل يقوّمها؛ لأن الهيولى لا يحتاج إليها الصورة في الوجود والبقاء، بل الأمر بالعكس، فعلى هذا تكون الصور قائمة بالذات، لكنها قائمة بالمادة عندهم بمعنى أنها حالّة فيها، فلعله يستخرج للقيام بالغير معنيان، أحدهما يختص بالعرض، والآخر يعمه والصور.

(٢) قوله: يقومه: [في الوجود والتعين، فيشمل قيام الصور بالمواد أيضا.]

(٣) قوله: بحيث إلخ: إن اختص الحد بقيام العرض فقط فلا إشكال، إلا بصعوبة تنقح علاقة الناعتية، وإن كان لمطلق القيام، للصور كان أو للأعراض، فقد يتوهّم أن الصورة لا تكون نعتًا للمادة بل ناعتة؛ لأنها سبب؛ لاتصافها بالاتصال والانفصال، لكن التحقيق أن الصورة هي نفس الاتصال الذاتي والامتداد الجوهري، والانفصال هي عين الصور المتعددة، والفرق بين الاتصال والمتصل بنحو من الاعتبار، والمصداقُ واحد، وإنما التغاير الذاتي بالنظر إلى أخذ المعنى اللغوي، لا الاصطلاحي كما في الوجود والموجود في الواجب عندهم.

(٤) قوله: صفات الباريء إلخ: هذا إما بطريق التمثيل أو الفرض، أو بطريق أخذ المعنى الفلسفي مع اختيار مذهب المتكلمين المتأخرين القائلين بالمجردات الحادثة، وهي النفوس، أو بالبناء على مذهب بعض الفلاسفة القائلين بزيادة الصفات على الذات في الواجب، أو على مذهب بعض رؤسائهم كالمعلم الأول والثاني والرئيس: أن علمه حصولي، وهي صور قائمة بذاته، وإلا فأنت تعرف أن الفلاسفة قائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته، فأين القيام؟.

(٥) قوله: من جزأين إلخ: [من الأجزاء التي لا تتجزأ.] اختار أقل مقادير التركيب لما يشير إليه إطلاق لفظ المركب؛ فإن الأقل متيقن وموجود في جميع مراتب التركيب، ولأنه عليه الجُمهور، ولأنه لو اشترط الزيادة في تركيب الجسم على اثنين، =

وعند البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ ليتحقق(1) الأبعاد الثلاثة، أعني الطول(2) والعرض

من المتكلمين — في الجسم — في الجهات الثلاث

والعُمُق،(3) وعند البعض من ثمانية(4) أجزاء؛ [ليتحقق] تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة.(5)

لهذا التركيب الثماني — أي تقاطعها عليها

وليس هذا نزاعًا(6) لفظيًّا ....

= لزم الواسطة بين الجسم والجوهر الفرد عندهم، وهو باطل باتفاق جُمهورهم المنكرين لوجود المجرد، وذلك -أي اللزوم- لأن المركب من الاثنين يكون خارجا عنهما، مع أنه أيضا بالتركيب والاجتماع الحسي -كالجسم- شيء واحد، يلزم اندراجه تحت أحد القسمين، ثم كما يشترط زيادة الزيادات تتكثر الوسائط.

(1) قوله: ليتحقق إلخ: فالتركيب الأول من جزأين يكون مؤديا إلى امتداد واحد طولي، والتركيب الثاني من الثالث مع الأولَين يكون مؤديا إلى امتدادين آخرين: عرضي وعمقي، باختلاف جهتي الثالث، فمن ضمه بإحدى الجهتَين إليهما يحدث العرض، وبالأخرى إليهما العمق.

(2) قوله: الطول إلخ: هو الامتداد المفروض أوّلا كيف كان، سواء كان أكبر من الآخر أو الآخرَين، أو أصغر، أو أكبر من أحدهما وأصغر من الآخر، أو مساويا لهما، أو لأحدهما. والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا كذلك، والعمق هو المفروض ثالثا كذلك. هذا بحسب الوضع الصناعي، وأما بحسب العرف فلا تتصور إلا في المضلعات المختلفة الأضلاع، فأكبرها طول ثم عرض ثم عمق على قياس حال الآدمي.

وإنما غُيِّر هذا الوضع لعدم شموله بجميع الأجسام، كما في الكُرَّة والبيضي والمكعب وغيرها، لكن التقاطع على القوائم -وهو المعتبر- لا يتحقق في ثلاثة أجزاء، فأقلها باعتباره -كما قيل-: أربعة، بأن يتألف اثنان كـ«آب»، ثم يقع بجنب أحدهما ثالث كـ«ج»، ثم يقوم عليه رابع كـ«د» كما ذكره صاحب «المواقف».

(3) قوله: والعمق إلخ: يسمى عمقا باعتبار الخفض والقعر، وسمكا باعتبار الارتفاع من الأسفل. ثم الجزء الثالث إن اعتبر موضوعا متصلا بأحد الجزأين يحصل العرض في جانب، وهذا الثالث بعينه لو فرض فوق ما وضع بجنبه متصلا به يحصل العمق به أيضا، فهو موجب للعرض باعتبار آخر، فلذا اعتبر محصِّلا لهما، كذا قيل. وفيه ما فيه؛ فإن اعتبار الأبعاد الثلاثة ليس على وجه البدلية، بل على وجه الاجتماع، ولا يكون به بالفعل إلا بُعدان، فافهم.

(4) قوله: من ثمانية إلخ: هذا كما عرفت تبرع وزيادة على القدر الضروري الحاصل بالأربعة، وصورته كما قيل: أن يوضع جزآن، فهو طول، وآخران بجنبهما، وهو عرض، وأربعة فوق الأربعة، فهو عمق، فمن جهة استقامة الوضع وقيام كل على الآخر يحصل التقاطع على القوائم، ويكون كل منها على الآخر عمودا. وهذا بحسب الصورة، وإلا فلا خط عندهم ولا سطح ولا زاوية ولا شكل؛ لأن كلها مبني على مذهب الاتصال، وهم غير قائلين به بل بالانفصال والتماس.

(5) قوله: زوايا قائمة: [حاصلة بقيام خط على مثله مع تساوي الزاويتين الحاصلتين في جنبيه.]

(6) قوله: نزاعا إلخ: هذا النزاع فيما بين الأشاعرة والمعتزلة، وفيما بين المعتزلة أيضا، في أنه هل يكفي التثنية، أو التثليث، =

راجعًا إلى الاصطلاح، حتى يُدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وُضِع لفظ الجسم بإزائه، هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا؟.

احتج(١) الأولون(٢) بأنه يقال لأحد الجسمين(٣) إذا زِيد عليه جزء واحد: «إنه أجسم من الآخر»، فلولا(٤) ....

= أو أزيد في تقوم حقيقة الجسم من تركيب الجواهر الأفراد في أدنى مراتبه، جعله صاحب «المواقف» نزاعا لفظيا؛ نظرا إلى أنه يرجع إلى إطلاق اللفظ، واختار الشارح أنه ليس لفظيا؛ نظرا إلى أن ذلك يرجع إلى أن معنى هذا اللفظ أيُّ قدر يكفي في قوامه من أدنى مراتب التركيب، ولما كان هذا المعنى خفيا اشتبه على نظار كلامه، ناقشه بعضهم بأن حاصل ما ذكره الشارح رحمه الله أنه نزاع في أنه على ما ذا يطلق، فهو نزاع لفظي بلا مِرية؛ لأنه خِصام في الإطلاق. وسلك بعضهم مسلك التوفيقِ والمصالحةِ بينهما بأن ما أثبته العضد لا ينفيه الشارح؛ لأن غرَض الشارح أنه وإن كان لفظيا راجعا إلى اللفظ واللغة والعرف، لكنه ليس راجعا إلى الاصطلاح بأن اصطلح أحد على إطلاق الجسم على المركب من جزأين وآخر على المركب من ثلاثة وآخر على المركب من ثمانية، بل في أن العرف واللغة هل جريا على إطلاقه على ذلك أو على هذا؟.

والعبد الضعيف بمعزل عن كل ذلك في فهم هذا المطلب، فغرَضه عندي أن معنى الجسم معلوم عند الكل، معتبر فيه الامتداد، والاختلاف إنما هو في أنه هل يكفي فيه مطلق الامتداد، سواء كان في جهة أو جهتين أو ثلاث، أو لا يكفي، بل لا بد فيه من الامتداد في الأقطار الثلاثة، أو لا يكفي هذا القدر أيضا، بل لا بد فيه من تقاطعها على القوائم؟ فتدبر.

(١) قوله: احتج إلخ: **قلت:** المناسب في الاحتجاج من قبلهم ما أشرنا إليه سابقا: أنه لولا اعتبار هذا القدر من التركيب لاختلّ حصر العين في الجسم والجوهر الفرد؛ لأنه من الظاهر أنه إذا ركب جزآن عرض للمجموع هيئة صورية وصورة اجتماعية موحدة ضابطة، بها يعدّ الكثير واحدا، لا بمجرد تعمل العقل واختراعه، بل في الواقع، مع عزل اللحظ عن اعتبار المعتبر، فهذا الواحد المركب لو لم يعتبر من الجسم، وليس من الجوهر الفرد؛ لوجود امتدادٍ مّا: اختلّ الحصر، فافهم.

(٢) قوله: الأولون: [القائلون بكفاية الجزأين في تقوم حقيقة الجسم.]

(٣) قوله: الجسمين: [المتساويين في المقدار والأجزاء.]

(٤) قوله: فلولا إلخ: فيه أن الكلام في أول مراتب التركيب، وأما بعد تقوم طبيعة الجسم، وتماميتها بالثلاثة أو الثمانية، وتحقق الأبعاد الثلاثة: فيكفي في زيادة معنى الجسمية زيادة جزء واحد أيضا، في أي جانب كان؛ لتحقق الطبيعة، وزيادة القدر بزيادة جزء واحد كما أن أرباب الاتصال أيضا يشترطون الامتداد في الأقطار الثلاثة على القوائم، ومع ذلك يزداد قدر الجسم عندهم بزيادة أحد الأقطار، ولو بشيء يسير، ولا يشترطون في الزيادة أن يكون في جميع الجهات، وإنما هو في بدء تحقق الطبيعة، فتفكر. ولعل المحتج لم يفرق بين نفس الجسم وقدره، وصيغةُ التفضيل ههنا أخذت من «الجسم» بمعنى =

أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية، لَـمَا صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية[١]. وفيه نظر؛ لأنه «أفعل» من الجسامة، بمعنى الضَّخامة وعِظَم المقدار، يقال: «جَسُم الشيء» أي عَظُم، «فهو جسيم وجُسام» بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

أو غير مركب كالجوهر، يعني العين الذي لا يقبل الانقسام، لا فعلاً[٢]، ولا وهمًا[٣]، ولا فرضًا[٤]، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ....

= المقدار، المدعو عند الحكماء بـ«الجسم التعليمي».

(١) قوله: في الجسمية: [مع أنه زائد لوجود صيغة التفضيل فيه.]

(٢) قوله: لا فعلا إلخ: مأخوذ من الفعلية بمعنى التحقق في نفس الأمر، أي الخارج، والمراد به القسمة الفكية، وهو الانفصال الخارجي بأن لا يكون تعدد الأجزاء وتكثرها منوطا باعتبار الذهن أو توهمه. وهذه القسمة الفكية تنقسم إلى قسمة قطعية، وهي ما يكون بنفوذ الآلة في العمق، وإلى كسرية لا تكون بنفوذها فيه، ففك الصابون بالشعر مثلا يسمى قطعا، وفك القارورة يسمى كسرا. ومعروض هذه القسمة بالذات عند الفلاسفة هو الهيولى، سواء كانت أولى أو ثانية أو ثالثة فصاعدا، لكن معروضية الثواني والثوالث بتوسط الأولى: بالواسطة في الثبوت، لو بقيت الصور المتقومة بها بعد الفصل باتصالاتها السابقة، وإلا فبالواسطة في العروض، وذلك لأن قابل الانفصال بالذات: بل قابل الاتصال أيضا: هو المادة، لا الصورة؛ لأنها عين الاتصال، لا قابلته.

(٣) قوله: ولا وهما: [يشمل ما هو باختلاف عرضين قارين، كما في البلقة، أو غير قارين، كما في المحاذاتين أو الموازاتين أو المماستين.] إشارة إلى القسمة الوهمية، وهي تكثيرُ الأجزاء بمعونة الحس، أو فصلُ المتصل في الوهم، أو إيقاعُ الحد المشترك بين الجزأين المتصلين في التوهم. وهذه القسمة وإن لم تكن في الخارج، وإنما هو فيه شيء واحد بلا كثرة، لكن منشأ انتزاعها ومأخذه أمر خارجي؛ لأنه يتميز الحس في الامتداد الذي يدركه الحس، ويمكنه أن يفرض فيه شيئا دون شيء.

ومعروض هذه القسمة بالذات عند الحكماء هو الجسم التعليمي؛ لأنه لا بد لتحصل هذه القسمة من امتداد واتصال بالفعل وتعينٍ مساحيٍّ يقدره الحس، وليس ذلك إلا فيه، والمادة عارية في ذاتها عن كل من الاتصال والانفصال، وهاتان القسمتان متناهيتان واقفتان على حد لا تتجاوزانه عند الكل، لا اختلاف فيهما، يمكن باعتبارهما جزء لا يتجزأ، أي فكا ووهما بحيث يَكِلُّ دونه الحسُّ؛ لغاية صغره بحيث لا يتميز بين أجزائه، كأجزاء الكحل مثلا.

(٤) قوله: ولا فرضا: [أي التجويز المطابق للواقع، لا بمعنى التقدير الشامل للمحالات حتى يمتنع النزاع ويجري في الجوهر الفرد أيضا ولو ممتنعة فيه وفي الجواهر المجردة أيضا.] يشير إلى القسمة الفرضية، وهي تقدير العقل امتدادا ما، ثم فَرضه شيئا فيه =

ولم يقل: وهو الجوهر؛ احترازًا عن ورود المنع، بأن ما لا تركيب فيه لا ينحصر عقلًا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال[1] الهيولى والصورة، والعقول[2] والنفوس ....

في الحصر — بالأدلة — الجسمية والنوعية الجوهريتين — الفلكية والإنسانية

= دون شيء على الوجه الكلي، لا على التشخيص الحسي والتعين العيني، كما في الوهمية، ولذا يقال لها: الجزئية، ولهذه يقال: الكلية، بأن للجسم امتدادا قطعا لطوله وعرضه وعمقه، فلا محالة له نصف، وكذا لنصفه نصف، وهكذا من دون تمييز خارجي، أو وهمي بتوهم حد مشترك بين الجزأين، بل على الوجه الكلي. ومعروض هذه القسمة بالذات على ما في الحكمة هو الصورة الجسمية؛ لأن المعتبر في هذا النحو من القسمة هو الامتداد المبهم من دون اعتبار تقدُّر معيّن وتعين خاصّ، وهو عندهم في الصورة.

وما قالوا: أن لا كثرة ولا أجزاء ولا كلية ولا جزئية في مرتبة الصورة؛ إذ لا مساحة هناك، فالمراد بها مرتبة تعين الأجزاء، ولذا يعتبرون فيه الأبعاد الثخينة حتى يشمل غير المتناهي أيضا، والنزاع إنما هو في هذه القسمة هل هي غير متناهية في تقدير العقل بمعنى تجويزه، لا فرضه وتقديره؟ فلا جوهر فرد أو متناهية إلى الجزء الغير المتجزئ.

(١) قوله: من إبطال إلخ: **قلت**: المراد بغير المركب ما لا يتركب من أجزاء مقدارية، لا أن لا يتركب أصلا بنحو من أنحاء التركيب، ولا أن يتحقق فيه عدم التركيب بنحو من أنحائه. والهيولى والصورة عند الحكماء من الأمور الممتدة قابلتان للانقسام، فلا بد فيهما من وجود أجزاء مقدارية؛ لعروض الكم والجسم التعليمي لهما، وإن كان بالقوة كما أن الجسم عندهم أيضا كذلك؛ لكونه متصلا بالفعل ليس له فعلية جزء، فلو أريد بغير المركب غير المركب بالفعل، لكان الجسم أيضا داخلا فيه على مذهبهم؛ لأنه متصل ليس فيه جزء بالفعل، وإن أريد به ما لا يمكن انقسامه إلى أجزاء مقدارية، فلا يرد الهيولى والصورة أيضا؛ لإمكان انقسامهما إليها بالامتداد، وإن كان امتداد الهيولى واتصالها وانقسامها بالعرض بواسطة لحوق الصورة لها.

(٢) قوله: والعقول إلخ: أورد عليه بأن وجود العقول والنفوسِ المجردة لا ينافي حصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد؛ لأن العين ما قام بذاته، وهو مفسر عندهم بالمتحيز بذاته، وهي ليست متحيزة أصلا فضلا عن المتحيز بالذات. والجواب أن تفسير العين بما ذكر مبني على مذهب المتكلمين النافين للعقول والنفوس، ولولا ملاحظة ذلك المذهب الغير المسلَّم عند الخصم القائل بوجودها لم يفسّر بذلك الخصوص، بل بعموم ما ليس بموضوع في وجوده العيني على ما هو معنى الجوهر، وههنا عزلت الملاحظة عن صحة مذهبهم وعدم صحته، فلا يُجدِي ذلك التفسير نفعا في هذا المقام.

ولو كان الكلام مبنيا على تسليم صحة مذهبهم لم يرد المنع بالهيولى والصورة؛ لأنهما باطلتان عندهم، فلا منع بالمحال وجودُه، لكن الظاهر من سياق كلام المصنف وسباقه وطرز تحريره أنه يبني مقاله ههنا على ما هو المقرر الثابت عند أهل الكلام، وإن كان غير مسلّم عند الخصوم، وإلا فمن الظاهر ورود مُنوع كثيرة على دعاويه، كحدوث العالم، وكوجود الجوهر الفرد، وغيرهما؛ لعدم تسليم الخصم أمثالها، وإن كان مثبتا في مقامه بأدلته، لكنها غير مذكورة ههنا. =

المجردة؛[1] ليتمّ ذلك.[2] وعند الفلاسفة لا وجود[3] للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى[4] والصورة.[5]

وأما غير المجردة فأهل الكلام قائلون بها — في التصور وحيز الإمكان — للجسم المفرد الذي فيه الكلام

= ثم إذا لم يثبت الحصر في الجسم والجوهر كيف يثبت حدوث العالم بإثبات حدوثهما؛ لعدم ثبوت حصره فيهما؟! إلا أن يختص العالم بالموجود المعلوم الوجود، لكنه على هذا ينافي القول بقدم العقول؛ لعدم إقامة البينة على حدوث كل ما يتصور وجوده من الممكنات، علم أو لم يعلم.

(١) قوله: المجردة: [صفة لكل من «العقول» و«النفوس».]

(٢) قوله: ذلك: [الحصر في الجسم والجوهر.]

(٣) قوله: لا وجود إلخ: بل لا إمكان له أيضا، فهو عندهم محال وممتنع بالذات، والأدلة النافية له ليست وسائط في العروض أو الثبوت، بل في الإثبات والتصديق، فلا يلزم أنه يكون ممتنعا بالغير؛ لابتنائه على الغير، وهو الأدلة، أو لأن وجوده مستلزم للمحال المذكور في الأدلة، والذي استحال وجوده من جهة لزوم المحال بالذات لوجوده: يكون ممتنعا بالغير، لا بالذات، كعدم العقل عند الحكماء.

وبالجملة الأدلة ههنا كاشفة محضة عن كون وجود الجزء مصداق المحالات بالذات، والمحال بالذات هو مصداقها لا مفاهيمها، وإبطال الجزء مساوق لإثبات الاتصال الوحداني في الجسم، وقبوله لقسمة غير واقفة على حد، ولذا سموا بأصحاب الاتصال، وإن كان الشهرستاني أيضا قائلا بالاتصال لكن لا بالاتصال الذي لا ينتهي إلا إلى الاتصال، بل ممكن الانتهاء إلى فصل محض.

(٤) قوله: من الهيولى إلخ: **قلت**: هذا عجيب جدا من الشارح العلامة؛ فإن الكلام ههنا في التركب من الأجزاء المقدارية، لا في مطلق التركب ولو من أجزاء الماهية، خارجية أو ذهنية، والهيولى والصورة ليستا عندهم من الأجزاء المقدارية، فوزانه وزان أن يقال: زيد ليس مركبا من الحيوان والناطق، بل مركب من أعضائه، أو العقلُ الأول ليس مركبا من اليد والوجه بل من الجنس والفصل، ومفهوم الضاحك لا يتركب من الهيولى والصورة بل من الذات والصفة والنسبة وغير ذلك، بل المناسب أن يقال: الجسم المفرد عندهم ليس مركبا من الأجزاء المقدارية أصلا.

(٥) قوله: والصورة إلخ: الكلام ههنا في الجسم المفرد الذي لم يتركب من أجسام مختلفة أو متفقة، وهو متصل حسي لا محالة، ولا يخلو إما أن يكون أجزاؤه المفروضة فيه بالفعل أو بالقوة، وعلى الأول إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، والأول مذهب جمهور المتكلمين القائلين بتناهي أجزائه وانتهاء تجزئته إلى أجزاء لا يتجزأ، والثاني مذهب النظام المعتزلي، والجزء لازم عليه؛ لأن كلًّا منها لا يتجزأ، وإلا لم يكن واحدا أو قابلا للقسمة غير منقسم بالفعل، وعلى الثاني: إما أن يصلح في حد ذاته للانقسام إلى غير النهاية أو منتهيا قسمته إلى حد تقف عليه ولا تتجاوزه، والأول مذهب عامة الفلاسفة القائلة بالاتصال الغير المنتهي إلى فصل متمحض، وقد اعترف به بعض المحققين من أهل الكلام أيضا، وعلى الثاني إما =

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وُضِعت كُرَةٌ حقيقيّةٌ(١) على سطح حقيقي، لم تماسّه إلا

في نظر العقل

بجزء غير منقسم؛(٢) إذ لو ماسَّته بجزأين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية.

مستقيم — من الكرة — أي غير صالح للقسمة بوجه مّا — منها — أي لزم فيها وجوده — مركب منهما ممتد بهما

= أن ينتهي كل نحو من أنحاء القسمة إلى حد يقف عليه ولا يتجاوزه، فَكِّيَّة كانت أو وهمية أو فرضية، وإن كان الوقوف على نحو من التدرج، فتقف الفكية أولا، ثم الوهمية، ثم الفرضية، وهو مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب «الملل والنحل». وإما أن ينتهي الفكية دون الوهمية، أو تنتهي هي أيضا دون الفرضية، وهو مذهب ذي مقراطيس وأحزابه القائلة بأن مبادئ الأجسام أجسام صغار صلبة غير قابلة للفصل، ولعل إمكان وقوف الفَكِّيَّة بل الوهمية أيضا من مسلَّمات الفلاسفة الباقية أيضا على ما يظهر من كلامهم، لكن إثبات الهيولى عندهم منوط بإبطال مذهبه مع أضرابه، فتدبر، وهذا تحرير محل النزاع وبيان مذاهبهم.

(١) قوله: كرة حقيقية إلخ: أي لا حسية فقط بالتدوير الحسي؛ فإنه يمكن ملاقاتها السطح المستوي بجزأين؛ لإمكان خط مستقيم فيها لا يحس في تدويرها. والمراد بالكرة الحقيقية: جسم يحيط به سطح واحد، مستدير، في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المفروضة الخارجة منها إليه. وهذا السطح المستدير لم يمكن فيه فرض خط مستقيم؛ لأنه على هذا يمكن وصل المركز وطرفيه بخط مستقيم يحدث به مثلث متساوي الساقين، فإذا نصَّفنا زاوية الرأس المركزية بخط أخرجناه إلى الخط: كان كل من زاويتي جنبيه قائمة؛ لكونهما متساويتين بالرابع من أولى الأصول.

أو نصّفنا الخط بالعاشر منها ووصلنا المنصف وملتقى الساقين، كانتا قائمتين بالثامن منها الحاكم بتساويهما؛ لتناظرهما، وكان كل من الساقين وترا للقائمة، فهو أكبر من الخط الوسطاني؛ لكونه وترا للحادة، فلا يكون جميع الخطوط الخارجة إلى السطح متساوية. والمراد بالسطح الحقيقي: هو المستوي بالاستواء الحقيقي، لا الحسي فقط، وهو الذي يكون جميع الخطوط المفروضة فيه متقابلا بعضها لبعض، بلا رفع وخفض، أو يقال: يكون طرفه ساترا لوسطه، أو يقال: أصغر السطوح الواصلة بين طرفيه.

(٢) قوله: غير منقسم إلخ: تقريره مع تتمته على ما في «المواقف»: أن ما به المماسة إما أن لا ينقسم، وهو المطلوب، أو ينقسم، إما في جهة، فهو الخط، أو في جهتين، فهو السطح، ثم ما به المماسة لما كان منطبقا على السطح المستوي كان مستويا أيضا، فلا يكون الكرة حقيقية؛ لاستحالة أن يوجد على سطحها خط أو سطح على الاستواء. وإذا ثبت أنه غير منقسم نقول: فنفرض تدحرج الكرة على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها، فيكون جميع الأجزاء من ظاهر الكرة أيضا غير منقسمة بهذا الدليل، وكذا التي في أعماقها وهو المطلوب.

وعلى هذا لا يتوجه ما يجيب به الشارح: أنه لا يثبت به إلا وجود نقطة، وهي ما به المماسة؛ لأنه على هذا يلزم تتالي النقاط، وتركب الخط منها، ثم تركب السطح من الخطوط المركبة من النقاط، ثم تركب الجسم من أمثال هذا السطح، فيلزم تركب الجسم بالانتهاء من أجزاء غير متجزئة، سواء سميتموها نقاطا أو غيرها. =

جوهر متحيز بالذات
وأشهرها[(١)] عند المشايخ ﷺ: وجهان، الأول: أنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية، .....
كما هو مذهب الفلاسفة
من أهل الكلام

= وأجاب عنه ابن سينا في «الشفاء» بأنها لا تماسه على نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة في زمان منقسم، والنقطة الأخرى غير مُجاورةٍ للأولى متّصلةٍ بها، وإلا انطبقت عليها؛ لأنه لا يتصور اتصال بين [أمرين] غير منقسمين إلا بطريق الانطباق بالكلية، فلا [بد أن] يكون بينهما خط، وهكذا في سائر النقط، فلا يلزم التركب من نقط متتالية. وقد يتوهم أنه لا بد في حال الحركة أيضا من المماسة، فلو بقيت المماسة على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنة في الحركة، ولو على نقطة أخرى متوسطة بينهما لزم خلاف الفرض، على أنه يجري فيها أيضا هذا الكلام، فوجب عدم الواسطة ووجود التتالي.

والجواب أولا: أنّا نختار الأول، ونقول: المماسة الأولى آنية حدوثا لكنها زمانية بقاء، فتبقى إلى حدوث الثانية، وهكذا كل مماسة على نقطة. وهذا بناء على أن حصولَها بعدم الحركة وختمَها وزوالها بوجود الحركة، فالزوال زماني؛ لكونه بالحركة، وكذا الموازاة والمحاذاة. وثانيا: أنّا نختار الثاني، ونقول: لم نفرض أن لا نقطة بين النقطتين ولو فرضا، وإلّا لزم أن نكون مسلِّمين للتتالي. وإجراء الكلام لا يفضي إلا إلى عدم تناهي الوسائط من النقاط، وهو غير محال؛ لأنها بالقوة في وجودها، وهي موهومة اعتبارية لا استحالة في تسلسلها، على أن عدم التناهي لاتقفي غير محال لاكمي محال.

وثالثا: أن الحركة تدريجية الوجود للانطباق على الزمان، فكذا المماسة الحاصلة حال الحركة تدريجية، فلا تكون إلا على خط، لكن الخط غير قار كالحركة والزمان، فلا يلزم وجود خط بالفعل، ووجود غير القار منها على الكرة والسطح غير محال كما لا يخفى بعد التأمل، فتدبر.

(١) قوله: وأشهرها إلخ: اعلم أن احتجاج القائلين بالجزء على **نحوين**: **الأول**: الاستدلال على المطلوب بعد إثبات أن الأجزاء المتصورة في الجسم كلها لا يمكن أن تكون بالقوة بل بالفعل، وبعد إثبات ذلك يثبت المطلوب بنفسه قطعا، ولإثبات هذه المقدمة لهم وجوه:

الأول: لو كانت بالقوة والجسم متصل واحد لكانت الوحدة عارضة، فلو كان صالحا للانقسام لزم أن يكون الوحدة العارضة له أيضا صالحة له؛ ضرورةَ استلزام انقسام المحل انقسام الحالّ. وهذا الوجه إنما يتم لو كانت الوحدة أمرا وجوديا، على تقدير وجوديتها يكون حلولها سريانيا، وكلاهما ممنوع عندهم، على أنه عند الفصل يتبدل التشخص عندهم ويزول الشخص السابق بتشخصه، فلا استحالة في انعدام الحال عند انعدام محله، فنقول: يزول وينعدم الوحدة، لا أنها تنقسم، مع أنه لا استحالة في الانقسام بالعرض في الوحدة، وإنما المحال هو في الوحدة الحقيقية أو في الانقسام بالذات حقيقة، كما أن الضاحك عارض للإنسان وهو مركب من الأجزاء الذهنية والخارجية، ولم يلزم به تركيب الضاحك منها.

والثاني: أنه لو كانت بالقوة وهو متصل واحد لزم أن يكون القسمة والتفريق إعداما للجسم وإيجادا لغيره؛ لأنه بطلت الهوية المتصلة الواحدة، وحدث هويتان أخريان، فلا يكون التقسيم تقسيما والتفريق تفريقا لذلك الشيء، وهو خلاف الفرض. وأيضا من المحال كون شخص واحد معين تارة ذا هوية وأخرى ذا هويتين، ويلزم كون شق البعوضِ البحرَ المحيطَ إعداما له وإيجادا لبحرين آخرين، وعلى هذا التقرير لا يتوهم ما يتوهم. =

....

= والثالث: أن مقاطع الأجزاء -كالنصف والثلث والربع- متمايزة متغايرة بداهةً، وذلك يوجب التمايز بالفعل. وأجيب بأن المقاطع أمور اعتبارية عند فرض التجزئة، فلا يجب التمايز إلا اعتبارا.

قلت: ما سنح لي هو أنه لا يخلو إما أن يكون لهذه الأجزاء الموجودة في الجسم بالقوة وجود واحد أو وجودات متعددة، على الثاني يحصل المطلوب؛ لأن وجود البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح، مع أنها في هذه القوة والتحليل على السواء، وتعدد الوجود مستلزم لتعدد التشخص ووجود الأمور الغير المتناهية على تمايزها، وفعلية كل منها في الوجود والتشخص محال، على أن كلا منها على هذا جزء لا يتجزأ، ولا يبقى القوة، بل يتمحض الفعلية، كما هو على مذهب النظام.

وعلى الأول يلزم وجوه عديدة من الاستحالة:

١- منها: أن لا يتغاير الأحكام لاتحاد الوجود والذات، مع أنها متغايرة، كحرارة نصف وبرودة نصف آخر.

٢- ومنها: أن الحكم الإيجابي مستدع لوجود الموضوع متمايزا عن الآخر، وإلا لكفى وجود نوعيٌّ للإنسان للحكم على زيد بالقيام، وعند التمايز يلزم تعدد الوجود على حسب إمكان كثرة القسمة.

٣- ومنها: أن حقائقها إما مختلفة حين الاتصال، فيلزم عروض وجود واحد لموضوعات مختلفة، أو حقيقة واحدة، فيلزم صيرورة ذات واحدة ذواتًا مختلفة كثيرة بالتفريق والقسمة.

٤- ومنها: أنها إما معدومة حقيقة أو موجودة حقيقة؛ إذ لا واسطة بينهما؛ إذ وجود المنشأ إن كان وجودها حقيقة، فهي موجودة حقيقة، وإن كان بالعرض فهي معدومة حقيقة، على الأول يلزم كذب الأحكام الثابتة لها، وعلى الثاني يلزم وحدة الوجود مع كثرة الموجود.

٥- ومنها: أنه يلزم التصادق؛ إذ مناطه وحدة الوجود، وههنا وحدته مع وحدة الذات. وبالجملة فيه استحالات لا تحصى تظهر بالإمعان.

والنحو الثاني: الاستدلال بلا توقف عليه، وهو أيضا بوجوه:

١- منها: ما مر.

٢- ومنها: أن النقطة موجودة؛ إذ بها تماس الخطوط وطرف لها، فهي إما جوهر، فهو المطلوب، أو عرض فمحله غير منقسم، وإلا انقسمت بانقسامه، فهو الجوهر الفرد. وفيه ما مر.

٣- ومنها: أن الحركة موجودة، والماضية والمستقبلة معدومتان، والموجود هو الحاضرة، وهي غير منقسمة، وإلا فالجزء السابق والآتي يكونان معدومين، فكل جزء موجود منها يكون غير منقسم، فيتركب مما لا ينقسم، فكذا المسافة المنطبقة عليها الحركة، لكن القائلين بالدهر من الحكماء قائلون بوجود ماضيها ومستقبلها في الواقع ومتن الدهر.

٤- ومنها: هذا بعينه المأخوذ من الزمان، والجواب الجواب، وعدم القرار باعتبار الآن الحاضر. =

لم تكن[1] الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلًّا منهما غير متناهي الأجزاء، والعِظَم والصِّغَر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلّتها، وذلك إنما يتصور[2] في المتناهي.

في الحجم والقدر ٢ ٢ ٢ عندكم متساويا فيها

= ٥- ومنها: أنه برهن إقليدس في الخامس عشر من الثالثة: أن أصغر الزوايا زاوية من مماسة مستقيم لمحيط دائرة، فهي لا تنقسم، وإلا لم تكن أصغر بالانقسام، وعلى نفي الجزء يلزم الطَّفْرَة إذا تحرك المماس أدنى حركة؛ إذ تكون أكبر بدون المساواة. وهذا مبحث عظيم، للدواني فيه رسالة.

٦- ومنها: أنه إذا قام مستقيم على خط، ومر عليه يماسه بجميع أجزائه، والمماسة لا تكون إلا بنقطة؛ لأنها الطرف، فلزم تركيبه من النقط. وأجيب بأن الخط الجوهري عندهم محال.

٧- ومنها: أنه يلزم تساوي الجبل والخردلة قدرا؛ للتماثل في عدم التناهي، والقدر إنما هو بالأجزاء.

٨- ومنها: أنه لولا الجزء لانقسمت الخردلة إلى صفائح تغشت الأرض بل تفضل عنها؛ لعدم التناهي. ولهذه الوجوه أجوبة مبسوطة في الكتب، والنفس غير قانعة بأدلة الطرفين. وأما مذهب النظام فلبطلانه وجوه كثيرة في الأسفار، فليطلب منها، فتدبر.

(١) قوله: لم تكن إلخ: **قلت**: لعل منشأ هذا الوجه: أن الكلام ههنا في الأجزاء المقدارية، وهي سواء كانت موجودة بالفعل أو بالقوة، يحصل بها التقدر للجسم. وزيادة القدر ونقصه منوط بكثرة هذه الأجزاء وقلتها، متساوية أو متزايدة أو متناقصة؛ لأنها أجزاء مقدارية يحصل بها حجم وامتداد بتأليف الأجزاء، ومراتب الامتداد بخصوص مراتب هذه الأجزاء كثرة وقلة. وكونُها بالقوة لا يصلح مفزعا وملجأ في التفصي عن الإشكال؛ لأنه لا فرق بين الحالين إلا بعروض الاتصال والانفصال، وكلاهما عندنا وصفان عارضان، ليس شيء منهما مقوما للجسم ولا لأجزائه عندنا، على ما هو الظاهر، ولأنه لو سلّم فمدار القسمة الوهمية هو وجود هذه الأجزاء باتصالها فيما بينها، ومعروضها المقدار، فتكون مراتب المقدار زيادةً ونقصًا منوطة بهذه الأجزاء؛ لأنه إذا زيد عليها جزء آخر واتصل بها، زاد الحجم والقدر، وإن صار وجود الزائد بعد الوصل وجودا بالقوة لا بالفعل. وعلى هذا لا جواب بحديث القوة والفعل. نعم أصل الجواب من قبل الحكماء عن عامة أدلة أهل الكلام: أن عامة وجوهكم ناهضة على إبطال اللاتناهي الكمي، بمعنى وجود الأمورِ الغير المتناهية بالفعل أو المقدارِ الغير المتناهي في الكمية بالفعل، ونحن لا نقول به، وهو عندنا أيضا محال، بل إنما نقول بعدم التناهي بمعنى اللاتناهي اللاتقفي وهو غير محال اتفاقا، كما في الأعداد والمقدورات والمعلومات الإلهية والاعتباريات. ومناشئ هذه الخيالات هي الأخاليط والأغاليط في هذه الأمور المشتبهة الدقيقة الفرق، وبعد الإمعان يندفع أكثر الحجج الكلامية.

(٢) قوله: إنما يتصور إلخ: أورد عليه بأنه غير مختص بالمتناهي بل يتحقق في غير المتناهي؛ فإن مراتب الأعداد من الواحد إلى جانب آخر غير متناهية وأكثر وأزيد مما بعد العشرة إلى ما لا يتناهى، وهو أيضا غير متناه، فوجد القلة والكثرة في غير المتناهيين أيضا؟ وأجيب عنه تارة بأن الكلام في الموجودات المحققة، وفيها ذلك لا يتصور إلا في المتناهي، ومراتب الأعداد =

والثاني:[1] ....
....

= وكذا المعلومات وتعلقاتها أمور اعتبارية. قلنا: كذلك الأجزاء للجسم عند الحكماء؛ لأنها أمور موهومة منتزعة موجودة بالقوة لا بالفعل، وإلا فعدم التناهي بالفعل عندهم أيضا محال.

وتارة: بأن معناه إنما يتصور ظهوره في المتناهي. وغير المتناهي لا يظهر فيه القلة والكثرة.

وتارة: بأنا لا نسلم الزيادة والنقص ههنا؛ لأن قبل الفرض لا وجود لشيء من المراتب، وبعد ذلك فما بلغه الفرض شيء متناهٍ، فلم يتصور إلا في المتناهي. وقد يقال: إن الزيادة والنقص إنما هما من جهة أن الكل أعظم من الجزء، وهو في المتناهي مسلم، وفي غيره غير مسلم؛ بناء على أنهما من عوارض الكم من حيث القطع والتناهي، وكذا المساواة. وإنما التساوي في غير المتناهيين بمعنى المشاركة في وصف عدم التناهي، لا بمعنى التطابق واتحاد القدر. وهذا مختار القاضي الكوفاموي، وللتحقيق مقام آخر.

(١) قوله: والثاني إلخ: قيل: حاصله أن مجموع جميع الافتراقات الممكنة أمر ممكن، أو يقال: كل واحد من مراتب الافتراق الممكن أمر ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فله أن يوجد الافتراقات كلها ولو غير متناهية، فيخرجها من القوة إلى الفعل، فحينئذ كل مفترق بإيجاده جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن تجزؤه وافتراقه مرة أخرى بأن لا يكون بالفعل مفترقا، بل قابلا للقسمة، لزم قدرته تعالى على إيجاده، وقد فرض وجوده بإيجاده، فيدخل تحت الموجودات، فلم يكن قابلا لها، بل موجودا مفترقا بالفعل، لا بالقوة، فلزم خلاف الفرض، وإن لم يمكن تجزؤه وافتراقه وقسمته، ثبت المطلوب؛ إذ هو الجزء الغير الممكن التجزئ.

والجواب أولا: منع الصغرى؛ إذ عدم التناهي عندهم بمعنى لا تقف على حد لا يتجاوزه، ووجود جميعها بالفعل ممتنع عندهم، وهو الأصل المتفق عليه، على أنه لو وجد جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء لم يبق تلك الأمور لا تقفية، والمفروض أنها لا تقفية.

وثانيا: بالنقض بالمقدورات؛ فإنها غير متناهية، فلو فرض وجودها كلها بإيجاده؛ لكونها ممكنة، لزم وجود غير المتناهي بالفعل، وهو المحال، ولزم خلاف الفرض -أي فرض اللاتقفية- للزوم الوقوف المحض، ولزم ختم القدرة عليه، ولزم عجزه وبقاؤه عاجزا محضا؛ لعدم بقاءة القدرة على شيء بعده. وفيه وجوهٌ من المحاذير كثيرةٌ.

وثالثا: منع الكبرى على أصل الحكماء: أن الممكن الصدور عنه تعالى عندهم ليس إلا العقل الأول لا غير، فليست هذه الأجزاء صالحة الصدور عنه، على أنها مادية لا تصدر عن العقل أيضا مع إمكان كل ممكن، وإن أمكن وجوده وصدوره عنه، لكن يجوز أن يناط بوسائط وشرائط وضمائم ومتممات كما هو مسلكهم في العالم، وذلك مما يجوز أن يستحيل وجوده بالذات أو بالغير. وأيضا يجوز أن يكون كل افتراق ممكنا بالذات ممتنعا بالغير؛ لعارض من العوارض، والممتنع بالغير قد يستلزم الممتنع بالذات، كعدم العقل عندهم مستلزم لعدم الواجب، فكذا وجود هذا الممكن لوجود الجوهر الفرد، فلا يندفع به الاستحالة الذاتية للجوهر المذكور، فتدبر.

واتصالها في نفسها

أن اجتماع[١] أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لَـمَا قَبِل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه

لأن مقتضى الذات لا يمكن تخلفه عنها — مما يقتضيه ذاته

الافتراق إلى الجزء[٢] الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت[٣]

والقسمة

قدرة الله تعالى عليه؛ دفعًا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى.

على ما مر، فينقسم، فلا يكون واحدا — عن الواجب — وهو ثبوت الجزء

والكل ضعيف، أما الأول[٤] فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛

أي الوجه الأول — لمماسة الكرة السطح

لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني،[٥] حتى يلزم من عدم انقسامها عدمُ انقسام المحل.

أي محلها، وهو الخط أو الجسم — متفرع على المنفي لا النفي — فيلزم الجزء

---

(١) قوله: اجتماع إلخ: أي اتصالها الوحداني فيما بينها من غير فصل وفكٍّ. وقوله: «ليس لذاته»، أي ليس ناشئا عن نفس طبيعة الجسم أو طبائع الأجزاء ومقتضاها، بأن تكون الطبيعة من حيث هي هي علة مقتضية لهذا الاجتماع والاتصال، سواء كان بشرط الوجود أو بغيره، ويكون ذلك من لوازم الماهية أو من لوازم الوجود الخارجي، وإلا امتنع انفكاك الاتصال واتصال الانفكاك، واللازم باطل؛ بمشاهدة الانفصال في المتصل.

وقوله: «فالله تعالى إلخ» معناه: أنه لما كان من عوارض الجسم المفارقة أمكن انفكاكه عنها، والممكن ممكن المخلوقية له تعالى؛ لأنه لا ممكن إلا وهو مقدوره؛ لأن المحققين من الفلاسفة أيضا معترفون بأن الممكنات كلها مستندة إليه تعالى، لا إلى غيره، وهو الجاعل الخالق لها، وباقي العلل والمبادئ وسائط وشرائط للتأثير لا علل جاعلية، فإذا فرض مخلوقية جميع هذه الانقسامات الممكنة، ولم يبق معنى قبول الانقسام في جزء؛ لزوال القوة والاستعداد بعد وجود الفعلية، لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن كل جزء واحد بعد فرض فعلية كل انقسام ممكن إما أن لا يكون قابلا للقسمة فهو لا يتجزأ، أو يكون قابلا لها، إما غير منقسم بالفعل، فهو خلاف المفروض، أو منقسما، فهو ليس واحدا بل كثيرا، فهو كطريق إبطال مذهب النظام المعتزلي.

قلنا: هذا الاستدلال إنما يتم إذا اعترفوا بعدم تناهي القسمة الفكية، وهم غير قائلين بعدم تناهي الوهمية أيضا، بل بعدم تناهي الفرضية، فيمكن أن لا يمكن الفك بالفعل ويمكن القسمة وهما أو فرضا. ثم هذا الوجه لا يتم ناهضا على إبطال مذهب ديمقراطيس وأحزابه؛ لأن مبادئ الجسم عندهم أجسام صغار صلبة غير قابلة للانفصال، فتدبر.

(٢) قوله: إلى الجزء: [أي إلى منتهى إمكان القسمة، أي يوجد كل قسمة ممكنة، فيلزم الجزء.]

(٣) قوله: لزمت إلخ: أي فيكون مفترقا بالفعل للفرض المذكور، فلا يكون الجزء المذكور واحدا بل متعددا.

(٤) قوله: أما الأول: [وكان أقوى لكن بالإضافة.]

(٥) قوله: الحلول السرياني إلخ: أي الحلول الذي لسريان الحالّ في جميع أجزاء المحلّ، فالحالّ فيه ينقسم بانقسام المحل. وحلول الأطراف عندهم في محالها حلول طرياني لا سرياني. فمحلها عندهم هو المجموع، ولا حظ ولا دخل فيه لأجزائه، كحلول الأبوة والبنوة في زيد؛ فإن أمثالهما لا تحل في يده ورأسه، وإنما حلولها في نفس ذاته بلا مداخلة الأجزاء، فكذا حلول النقطة إنما هو عندهم في مجموع الخط، لا في جزء من أجزائه، وكذا حلوله في السطح وحلوله في الجسم.

وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة [من الثلاثة وهما الأشهران] لا يقولون[١] بأن الجسم[٢] متألف من أجزاء بالفعل [في الوجود الخارجي]، وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل [أي مستعد بلزوم امتداده] لانقسامات غير متناهية [غير واقفة على نهاية]. وليس فيه اجتماع أجزاء [باعتبار العدد][٣] أصلًا، وإنما العِظَم والصِّغَر باعتبار المقدار [وهو الجسم التعليمي] القائم به [أي حال فيه بل في مادته]، لا باعتبار كثرة الأجزاء [التحليلية] وقلتها. والافتراق[٤] ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء.

وأما أدلة النفي [للجزء من قبل الحكماء][٥] أيضًا ....

---

(١) قوله: **لا يقولون إلخ:** هذا جواب عن الوجه الثاني، ومنشؤه هو عدم فرق المستدل بين اللاتناهي الكمي المحال واللاتناهي اللاتقفي الممكن، فليس عندهم أجزاء موجودة فضلا عن قلتها وكثرتها، حتى يكون بحسبهما زيادة ونقص في مقدار الجسم، فهما باعتبار نفس المقدار القائم به لا مدخل فيهما للأجزاء؛ لكونها وهمية مفروضة لا فعلية لها.

(٢) قوله: **الجسم:** [بل عندهم ممكن الانحلال إليها.]

(٣) قوله: **اجتماع أجزاء:** [إذ ليست الأجزاء إلا بالقوة وهمية.]

(٤) قوله: **والافتراق إلخ:** هذا ناظر إلى الجواب عن الوجه الثالث، وحاصله: أن الافتراق لما كان لا إلى نهاية ففرض افتراق جميعها فرض محال، فلا يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ؛ لعدم وقوفه على حد حتى يستلزمه. ولو فرض هذا المحال ولزم الجزء لم يكن ذلك إلا استلزام المحال محالا آخر، فلا يثبت جواز الجزء فضلا عن وجوده.

(٥) قوله: **أدلة النفي إلخ:** اعلم أن لنفاة الجزء دلائل، لها مآخذ ومناشئ، فبعضها مأخوذة من طريق المحاذاة، كما قالوا: كل متحيز بالذات يمينه غير يساره، وكما قالوا في صفحة مركبة من جواهر فوجهها المستنير غير المظلم. وبعضها مأخوذة من طريق المماسة، كما قالوا في ثلاثة متماسة: إن الوسط حاجب عن التقاء الطرفين، وإلا تداخلهما أو أحدهما، وهو محال، مع أنه لا يحصل الحجم ويبطل الترتيب، وإذا حجب كان فيه ما به يماس هذا وما به يماس ذلك، فانقسم. وكما قالوا في جزء على ملتقى جزأين: إنه إما على أحدهما فقط فخلاف الفرض، أو عليهما شيئا أو كلًّا فانقسم، أو انقسمت كلها أو جزآن.

وبعضها مأخوذة من طريق الحركة، كما قالوا في تحرك جزأين من طرفي خط مركب من ثلاثة أجزاء بحركة مساوية، فعند وصولهما إلى ملتقى الأولين والآخرين انقسم الجميع، وكذا من طرفي خط من أربعة أجزاء. وكما قالوا: حركة الظل واجبة بحركة الشمس، فعند تحركها بقدر جزء لو تحرك تساوت حركتاهما في القطع والحركة، فيلزم تساوي المسافتين، مع أن مدارها أعظم بكثير من دائرة الظل؛ إذ هي على الأرض مثلا، وهي أصغر من جِرم الشمس بكثير فضلا عن مدارها، وهكذا الاحتجاج في دائرتي الرحى: دائرة القطب ودائرة الطوق. وإن لم يتحرك انتفى اللزوم المذكور، مع أنه لو لم يتحرك في =

....

= تحركها بقدر جزء آخر أيضا وهكذا، لزم السكون مطلقا، وإلّا يلزم ترجيح بلا مرجح. وكما قالوا: يلزم أن السريع والبطيء يتساويان، ولهذا نظائر وصور، كفرجارٍ له ثلاث شعب، واحدة ثابتة وشعبتان دائرتان بصغيرة وكبيرة، وكدائرتين بدوران آدمي ودوران كوكب على المنطقة وآخر بقرب القطب، وبالجملة يلزم إما الطفرة أو التفكيك، وكلاهما بديهي البطلان.

وبعضها مأخوذة من الأصول الهندسية، كما قالوا في مثلث قائم الزاوية: كل ضِلْع لها عشرة أجزاء، فمربع كل منها مائة، فمربع وترها مائتان بحكم العروس، فالوتر جَذْر المائتين وليس له جَذْر صحيح ظاهره بين أربعة عشر وخمسة عشر وانقسم الجزء، وعند التحقيق لا يكون أربعة عشر مع كسر أيضا؛ لأن مربع الكسر ليس مجردا ومركبا ليس عددا صحيحا. وكما قالوا: إنه برهن في المقالة الثامنة: أن نسبة المربع إلى المربع نسبة العدد إلى العدد مثناة بالتكرير، ونسبة مربع الضِّلْع إلى مربع الوتر نسبة النصفية في المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين بحكم العروس، فبحكم السابق نسبة الضِّلْع إلى الوتر نسبةٌ مثناها النصف.

ومخرج أصل النسبة أقل من مخرج نسبة هي مثناها بالتكرير، كالنصف مخرجه اثنان أقل من مخرج مثناها، وهو نصف النصف؛ إذ مخرجه الأربعة. فعلى هذا مخرج نسبةٍ مثناها النصف: أقل من مخرج النصف وهو اثنان، وليس الواحد مخرجا لكسر؛ إذ هو لا ينقسم حتى يخرج منه الكسر، وليس بين الواحد والاثنين عدد يكون مخرجا لها، ولو فرض أيضا الواحد مع كسر لزم قسمة الجزء.

وإذا لم يوجد تلك النسبة في الأعداد كانت نسبة صماء مختصة بالمقادير دون الأعداد والمعدودات، ونسبة الأجزاء -لا محالة لانفصالها- عددية؛ لكونها معروضة لها، ووجود الصماء دليل على اتصال الجسم. وكما قالوا: إنه برهن في عاشر المقالة الأولى: أن كل خط ينصف فلو تركب من أوتار لزم قسمة وسطاني. وكما قالوا: لو فرض مثلث قائم الزاوية كل من ضلع لها ثلاثة، وباشتراك الواحد في الزاوية مجموعها خمسة، فوترها أكثر من أربعة بحكم العروس وأقل من الخمسة بحكم الحماري والعروس. وكما قالوا: لو فرض أحدهما ثلاثة والآخر اثنين مجموعها أربعة، فالوتر أقل من أربعة بالحماري وأكثر من ثلاثة بالعروس وبالتاسع عشر من الأولى.

وكما قالوا: إنه برهن في التاسع من الأولى: أن كل زاوية تنصف بخط، فكذا نصفها إلى غير النهاية، فهو نفي للجزء. وكما قالوا: إنه برهن في الثانية: أن كل خط يمكن قسمته بحيث يصير مربع أحد القسمين مساويا لحاصل ضرب الكل في الآخر، فلو فرضنا تركب خط من ثلاثة لم يمكن؛ لأن مربع الاثنين أربعة، ومضروب الثلاثة في الواحد ثلاثة. وكما قالوا في مثلث قائم الزاوية ضلعاها خمسة خمسة، فوترها جَذْر خمسين، فلو جررناه عن طرف إلى ضلع لها بقدر جزء، تحرك من الطرف الآخر من الضلع الآخر إلى الوتر أقل من جزء، فلزم قسمة الجزء؛ لأنه لو ترك بقدر جزء فالوتر على حاله في عدد أجزاء، وأحد الضلعين صار ستةً، مربعُها ستةٌ وثلاثون، والآخرُ أربعةً، مربعُها ستة عشر، مجموعهما اثنان وخمسون، فيلزم أن يكون المقدار الواحد أو العدد الواحد للوتر جَذْر خمسين، ثم بعينه صار جَذْر اثنين وخمسين، وهو محال. =

فيما بين أهل الكلام والحكمة

فلا تخلو عن ضعف، ولهذا[١] مال الإمام الرازي رحمه الله في هذه المسألة إلى التوقف.

إشارة إلى قلة ضعفها — فخر الملة والدين — أي وجود الجوهر الفرد وعدمه

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟[٢] قلنا: نعم، في إثبات[٣] الجوهر الفرد ....

له ثمرة — أي إثبات وجوده في الجسم

= ولهذه الدلائل أجوبة مبسوطة في الأسفار، وعندي أنه لو فرض شيء من القوة منها فلأدلة الحركة، وأما أدلة الهندسة فمبنية على أصل الاتصال في الجسم؛ لابتنائها على وجود الدائرة والخط المستقيم والسطح المستوي وأمثالها، وأهل الكلام غير قائلين بالحقيقة منها بل بالحسية، وقالوا بالرفع والخفض في أمثالها، وليس للفلاسفة طريق قطعي في إثباتها، لا بالفرْجار ولا بالبرهان اللمي ولا بالإني. وأما أدلة المماسة والمحاذاة وأمثالها فلا تثبت إلا الأطراف، وحلولها طرياني لا الأجزاء، ويجوز لغير المنقسم أطراف مختلفة يَمْنَةً ويَسْرَةً مثلا، كما للنقطة.

(١) قوله: ولهذا إلخ: أي لضعف أدلة الطرفين، وإن كان الضعف في أحد الجانبين أضعف من ضعف الآخر، وضعفه ضِعْفا لضعفه: مَال في ميزان عقله بعد وزانِه الكفتين ومصادفتِه إياهما متوازيتين متساويتين في عدم القطعية وانتفاء الجزم القاطع لعرق الشبهة والامتراء: إلَى التوقف في هذه المسألة؛ إذ نتيجة هذه المعارضات العقلية والخرصات الذهنية بلا قطع لأحد الجانبين: هو هذا السكوت وعدم القول بأحد القولين ولا الاعتقاد البات بأحد المذهبين.

ولهذا ظهر أن هذه المسألة ليست من أصول المسائل الكلامية الاعتقادية التي يجب بها الاعتقاد، ويحرم أو يضر فيها السكوت والتوقف منجرا إلى الفساد، صادًّا عن جادة الرشاد والسداد، مما يُكَفَّرُ متوقفها أو جاحدها، أويضلَّلُ ويفسَّقُ، وإلا لم يسع ذلك إمام المتكلمين فخر أئمة الدين. وسنبينه من بعد أيضا إن شاء الله تعالى.

(٢) قوله: لهذا الخلاف ثمرة إلخ: فيه لطافة لا تخفى بضم الثمرة إلى «الخلاف» ولا ثمرة لشجر «الخلاف». وحاصله: أن أهل الكلام لا تَعرُّضَ لهم لمجرد المسائل العقلية والمباحث الفضولية المضيعة للأوقات، على ما هو من شواكل أرباب الفلسفة، وإنما مطمح أنظارهم العقائد الإسلامية ومباحثها، والاعتقادات الشرعية المكلف بها العباد، المبعوث لتعليمها الرسل والأنبياء. والظاهر أن هذه مسألة عقلية محضة، لا تمس عقائد الدين ولم تفحص ولم تبحث عنها، ولا توجه إليها أئمة السلف الصالحين، فأي ثمرة لهم لهذا الخلاف مع الفلاسفة؟ حتى لو وافقوهم في ذلك أيّ مضرة أصابتهم في الدين وكسرت به بيضة الإسلام والمسلمين؟ وإلّا فالإعراض عن الفضول ومباحث الهوى أجدى من تفاريق العصا، وكلُّ الصيد في جوف الفَرَا.

(٣) قوله: إثبات إلخ: [فإن قيل: أين النجاة، ووجوه إثبات الجزء ضعيفة عندك؟ قلنا: وكذلك وجوه نفيه كما قلنا، وظلماتهم مبنية على ثبوت نفيه بأدلته، فثبت النجاة.] ففيه تقدم بالحفظ، وتوقٍّ للأصول الإسلامية وضروريات الدين من الآراء الفلسفية الجارحة لها القادحة فيها، مع كونها ظاهرة القوة؛ لدقة أنظارهم وعقلية براهينهم.

قلت: ههنا نظر لي، **أما أولا**: فلأن هذه التجارة يسيرة الربح والنفع، وهذه الصناعة قليلة الجدوى في الدفع؛ لأن مسألة الجزء وإن كانت من مقدمات حجة الهيولى فهي غير كافية لإثباتها، ولا يجب على نفاة الجزء إذعانهم بالهيولى =

نجاة عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، مثل: إثبات الهيولى والصورة(١) ....

أي أباطيلهم وأضاليلهم — الجسمية أو النوعية

= كالرواقية ينفونهما، ولا أيضا مسلك إثباتها منحصر في نفي الجزء، وإنما المنوط به مسلك الاتصال والانفصال، وله مسالك أُخَر كمسلك الفعل والانفعال.

وأما ثانيا: فلأن دفع شيء ورده واستئصاله وقمع بنيانه بمجرد أنه من مباني بعض أصولهم الباطلة -وإن كان حقا- غيرُ سديد عند العقل، وإلا لكان يلزم أن يصيروا بصدد دفع تجرد الواجب وقدمه؛ لأنهما من مبادئ إثبات عقولهم العشرة؛ لعدم إمكان صدور المادي والحادث عندهم عن القديم والمجرد، وبصدد دفع حركة الفلك من حيث إنها مدار القدم الزماني، وتقوم الزمان المبدع عندهم بها.

وأما ثالثا: فلأنه منشأ المطاعن والمثالب الفاشية من المخالف على الموافق، بأن الفلاسفة بمطالعة أمثال هذا القول يصولون ويقولون: إنه ليس غرَضكم في المباحث اتباع الصواب وإحقاق الحق وقصر النظر من جميع النواحي على قبول صِراح الواقع، بل أصل استبطانكم في مجامع قلوبكم تشمير الذيول لمخالفة الفلسفة، حقا كان أو باطلا؛ بما أُشْرِبْتُمْ في قلوبكم عجل بطلان أصولها وجميع مبادئها ومبانيها، وهذا -كما ترى- عصبية ظاهرةٌ غير مختارة إلا من النفس الأمارة، فتوسعة المصاف للمخالف وتمكينه من إثارة سلاطة اللسان مما لا يستصوبه ذو مُسْكَة.

(١) قوله: والصورة إلخ: المشهور أن وجود الصورة بديهي، والخلاف إنما هو في وجود الهيولى، لكن إمعان النظر قاض بأن وجود الهيولى متفق عليه؛ فإنه لا يمتري أحد في أن في الجسم شيئا يقبل التغيرات والتكونات والأشكال والصور والهيئات، كالبذر صار بقلا، ثم طعاما، ثم غذاء، ثم كيلوسا، ثم كَيْمُوسا، ثم رطوبة ثانية، ثم عَلَقَة، ثم مُضْغَة، ثم لحما ومُخًّا وعظما، إلى غير ذلك من الانقلاب والاستحالة، وإنما الخلاف في تعيين مصداقه، هل هو نفس الجسم أو جزؤه؟ وأصل الخلاف في وجود الممتد الجوهري الذي اضطربت الفلاسفة في إثباته، ولم يجدوا إلى تنويره بالأدلة سبيلا قويا؛ لأن غير المشائية قائلون بأن الاتصال والانفصال كلاهما من عوارض الجسم، ونفسه بشخصه باق في كلتا الحالتين، فليس ههنا جوهر يكون الامتداد والاتصال مقوما ذاتيا له أو عينه، فأصل الخلاف في الصورة.

قال صاحب «المواقف»: المعتمد في نفي الهيولى: أنها إما متحيزة مستقلة فجسم، أو بالتبعية فصفة الجسم، لا جوهر هو محل للجسمية، وإلا فلا تعلق له بالجسم خصوصا، بل أمر معقول أو مقدس مجرد. وقد يقال: إنه لو تركب الجسم منهما لزم من تعقله تعقلهما. وضعف الوجهين ظاهر؛ لأن التحيز بالتبع غير منحصر في الأوصاف؛ لأنه بعلاقة الحلول، سواء حلت الجسمية في الغير أو الغير فيها، ولأن وجوب التعقل إنما هو في العلم بالكنه لا بالوجه وبكنهه، بل على هذا النحو أيضا غير مسلم؛ لأنهما ليسا من الأجزاء الذهنية، بل المناسب لنا التكلم في احتجاجهم على كون الاتصال ذاتيا مقوما للجسم بأنه في مرتبة نفس طبيعته، لو لم يكن متصلا كان إما منفصلا محضا، وهو سائق إلى أجزاء لا تتجزأ، أو خاليا عنهما، فيكون من المجردات المقدسة عن الوضع والوصل والفصل. فنقول: إنه في مرتبة حقيقته خال عنهما؛ لأنهما =

المؤدي[(١)] إلى قِدم العالم،[(٢)] ونفي حشر الأجساد، وكثيرٍ[(٣)] من أصول الهندسة المبتنى[(٤)] عليها دوام حركات السماوات، ....

(في الأزل والأبد) (أي بعضه) (عطف) (في الآخرة) (أي الأبدان الهالكة) (والعرش والكرسي أيضا)

= من العوارض. ولا يلزم التجرد؛ لأن له في تلك المرتبة أبعادا ثلاثة، فلا يكون مجردا، لكن نفس ملاحظة طبيعة الأقطار لا تقتضي الاتصال ولا الانفصال، فضلا أن يكون شيء منهما مقوما أو عينا لها.

(١) قوله: المؤدي: [«المؤدي» صفة «إثبات» لا لـ«الصورة».]

(٢) قوله: إلى قدم العالم إلخ: وذلك بما أسلفنا أنهم أثبتوا أن كل حادث مسبوق بالمادة، فيلزم منه قدم المواد، وإلا لَتَسَلْسَلت المواد لا إلى نهاية، وما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سيأتي. وقد أثبتوا أيضا امتناع فناء المادة، فهو سوق إلى نفي حشر الأجساد؛ لأنه بنفي القدم والأبدية، وفناء العالم بنقيره وقطميره، ولأنهم قالوا بتلازم الجزأين، فلو كانت الصورة قديمة امتنع العدم على الجسم، ولو حادثة امتنع إعادتها بعد العدم؛ لامتناع إعادة المعدوم عندهم، فلا حشر.

قلنا أولا: إثبات نفي الجزء لا يستلزم الهيولى كما عرفت، ولو سلم وجودها فلا يلزم نفي الحشر؛ لأن أصولهم المتفرعة على وجود المادة جُلُّها بل كلها مخدوشة بجُروحٍ قوية باهرة، ونقوضٍ قاهرة، لا يثبت شيء من مقدماتها فضلا عن المطالب، كما هو مبسوط في مواضعها، فمجرد القول بالهيولى بالمعنى الأخص أيضا غير ظُلْمة ظَلْماء ولا داهية دهياء.

(٣) قوله: وكثير إلخ: أي فيه نجاة عن عامة الأصول الهَنْدَسية المفضية المبتنى عليها علم الهيئة لهم، المظْهِرة لأحوال الحركات الدائمة الفلكية، كما يشهد به «المجسطي» وشروحه. وذلك لما قدمنا: أن أصول الهَنْدسة مبنية على الاتصال.

(٤) قوله: المبتنى إلخ: قال الخيالي: أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هَنْدسي، ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه. انتهى

وقال بعض العلماء: إن قوله: «من أصول الهندسة» سهو، وهو تحريف وقع موقع قوله: «من أصول الفلسفة»، وذلك لأن دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام كلاهما مبنيان على أصول الفلسفة، كما هو المشهور، لا على أصل هندسي. انتهى وهذا يؤذن بأنه سهو وتحريف من النساخ، وليس في أصل النسخة.

وقد يوجَّه بأن قوله «المبتنى عليها» صفة لقوله: «ظلمات الفلاسفة». وهو توجيه حسن بحسب المعنى، وإن كان خلاف الظاهر، لكن قد يترك الظاهر لتصحيح المعنى، كذا قيل.

قلت: هذا إنما يستقيم لو كان الفصل بالأجنبي بين الموصوف والصفة ضعيفا أو قبيحا، لا ممتنعا، ولم يكن قوله: «وكثير من أصول الهندسة» معطوفا على قوله: «كثير من ظلمات الفلاسفة»، وإلا فلا يصح ذكر صفة المعطوف عليه خاصة بعد ذكر المعطوف، فالأحسن: إما أن يعترف بسهو القلم، وإما بما قررنا في سوابق الحواشي، وإما أن يقال: إنه صفة للمعطوف والمعطوف عليه معا، أي: «ظلمات الفلاسفة» و«أصول الهندسة»؛ بناء على أن لكل الأصول الطبيعية والرياضية مدخلا في هذا الدوام والامتناع، فقد يثبت بالهيئة بالأدلة الإنية: أنها كرات وأن حركاتها دورية، ثم يثبت بالطبعي: =

وأمتناعُ[1] الخرق والالتئام عليها،
منشؤه مادتها أو صورها النوعية الآبية عن الحركة الأينية

والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره،[2] بأن يكون ....
أي موجود ممكن من العالم

= أن ما فيه مبدأ ميل مستدير لا يمكن فيه مبدأ ميل مستقيم، فلا يمكن انقطاعها؛ لأن شيئا من الأوضاع في جزء ليس أولى من الآخر، فلو سكنت لزم الترجيح بلا مرجح، فيراد بالهندسة: ما يعمها والهيئة.

(١) قوله: وامتناع إلخ: هذه المسألة مخالفة لضروريات الدين وأصل أصول الملة، ولذا اتفق على بطلانها المليُّون. وقد نطق بخلافها التنزيل في قوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ١﴾ (الانشقاق: ١)، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ١﴾ (الانفطار: ١)، و﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ ٢﴾ (التكوير: ١، ٢)، وقد تمالأت بها الآيات متظافرةً، وتناثرت النصوص النبوية متواترةً.

ثم هذه المسألة أسخف مسائلهم، بنيانها على شَفَا جُرُفٍ هارٍ، كَمَثَل شَجَرَة خبيثةٍ اجْتُثَّتْ من فوق الأرض ما لها من قرار. ومن مبادئها إثبات المحدد، وأكثر مقدماته ضعيفة، ومنها: بساطة الفلك، وهو كذلك، ومنها: إجراء أحكام المحدد في سائر الأفلاك بلا دليل، ومنها: امتناع الحركة الآنية على الفلك.

ومقدمات ممنوعة، ومنها: إجراء أحكام المحدد في الأجزاء، وهو ممنوع ومنقوض؛ بأنه عليه يجب أن يكون شكلها كريا، وأن لا تتبدل أمكنتها في الحركة، وأن تكون محددة، وأن تتعلق بكل منها نفس، وغير ذلك، وكلها ظاهرة البطلان.

ثم هم يضطربون في تشابه الأجرام والأشكال والحركات إذا عرض عليهم اختلاف أجسام الكواكب والتداوير والمتممات والخوارج والحوامل والمدير والمائل والجوزهر ونقاط الذروة والأوج والحضيض والرأس والذنب، واختلاف هيئاتها وأشكالها وخلاف الكرية، وسُئلوا عن وجوه مخصصة في اختلاف أمكنة الركز والمراكز والمناطق والمحاور والأقطاب، واختلاف مقادير الحركات، وفي تخصيص الحركة من المشرق مثلا أو من المغرب، وتخصيص بعض الأفلاك بالثوابت وبعضها بالسيارات وبعضها بالأطلسية، وفي تعيين مكان الكواكب والتداوير، واختلاف الثخن رقة وغلظا في المتممات والتداوير، إلى غير ذلك. فحاؤوا حَيَارَى كالحُبارى في الصحارى، فلا ملجأ إلا على اختيار قادر مختار في كل صغير وعظيم، ذلك تقدير العزيز العليم.

(٢) قوله: بل بغيره إلخ: قيل: زاده؛ ليخرج صفات البارئ تعالى؛ لأن السلب صادق عليها، إلا أن يراد به عدم الملكة. والقيام بالغير لا يصدق؛ لأنه أريد به التحيز بالتبع.

وقيل: هي خارجة بالموصول؛ لأنه أريد به الممكن. وأورد عليه بأنها أيضا ممكنة في نفسها لا واجبة.

وقيل: هي خارجة بقوله: «ويحدث إلخ» وهو من تمام التعريف.

وقيل: العرض قسم من العالم، فيعتبر المقسم في الموصول؛ لوجوب اعتباره في مفهوم القسم، وإن لم يجب كونه ذاتيا له، فهي خارجة به؛ لأنها ليست من العالم. =

تابعًا(١) له في التحيز، أو مختصًّا(٢) به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى(٣) أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وُهِم؛ ....

فيخرج صفات الباري تعالى — في تفسير معنى «القيام بالذات» — المقوم له عموما وخصوصا

= وقيل: هي أعراض أيضا، فلا يصح إخراجها، فعلى هذا قوله: «ويحدث إلخ» حكم غير شامل. ثم قيل: ينبغي أن يقال: «بأمر آخر»، لا أن يقال: «بغيره»، كما قاله الشارح رحمه الله؛ لأن الصفة ليست غير الموصوف؛ لأن الغير هو المنفصل وهي متصلة به. وأجيب بأن عدم الغيرية والعينية على مصطلحهم مختص بالصفات القديمة.

قلت: السؤال والجواب كلاهما سخيف، **أما الأول** فلأن المحذور موجود في قوله: «بأمر آخر» أيضا؛ لأن «الآخر» أيضا بمعنى «الغير»، ولأن التعريف غير مبني على المصطلح بل على أعم منه لغة، ولأن «الغير» ليس بمعنى المنفصل بل بمعنى ممكن الانفكاك، وهو صادق على الموصوف. **وأما الثاني** فلأنه غير مختص بالقديمة، بل معناه مقتض لأن يختص بالصفات اللازمة كلوازم الماهية واللوازم الشخصية، فالمحذور موجود لخروجها عن تعريف العرض، إلا أن يُبنى على مذهبهم: أن العرض لا يبقى زمانين، ثم لا يصح على تقدير شموله لصفات الباري عز اسمه.

(١) قوله: تابعا إلخ: أي بالتبعية الواقعة في الواسطة في العروض، وهي العين القائم به العرض، وبهذا المعنى خرج الصفات القديمة. وهذا معنى «قيامه بالغير» على ما زاده. وقيل: هو معنى عدم القيام بالذات، فالسلب عدولي، أو عدمُ ملكة كاشفٌ عن هذا الوجودي، أي التحيز بالعرض، فتخرج بمجرد قوله: «لا يقوم بذاته». وقيل: أريد بالموصول الممكن، فتخرج؛ إذ كل ممكن حادث، ومنعت الكلية بأنها -أي الصفات- ممكنةٌ، ليست بواجبة الوجود، وإن كانت واجبة الثبوت له تعالى، فتكون حادثة، تعالت عنه، إلا أن يراد بالممكن: الممكن الموجود من العالم.

(٢) قوله: أو مختصا إلخ: هذا إشارة إلى تعريف الحكماء للقيام بالغير، وإلى أنه يستقيم على كلا المذهبين، لكنه على هذا يرد: أنه يشمل الصورة؛ إذ هي قائمة بالمادة ومختصة بها أيضا اختصاص الناعتِ، بل النعتِ بالمنعوت، كما حققنا سابقا، وأنه كان عليه أن يقول هذا: «اختصاص النعت»، لا «اختصاص الناعت»، وإنما «الناعت» هو الاختصاص لا المختص، إلا أن يراد المصدر من المشتق، أو يقال: الوصف ناعت بمعنى أنه سبب للنعت بمعنى المصدر، أي التوصيف أو الوصف، أو يقال: «الناعت» كـ«اللابن» و«التامر» أي ذو نعت، أي ذو وصفية وذو قيام، أو يقال: مصداقهما واحد في النظر الاصطلاحي كالطول والطويل والاتصال والمتصل في الصورة.

(٣) قوله: لا بمعنى إلخ: قيل في توجيهه: إن معنى قوله: «تعقله» أي تصوره، أي لا يمكن تصور وجوده، أي يستحيل وجوده بدون المحل كما يقال في تعريف التواتر: لا يتصور تواطؤهم، والمراد: يستحيل تواطؤهم، فعدم التصور والتعقل قد يجيء بمعنى الاستحالة، فعلى هذا يؤول إلى المعنى الأول، ويشمل جميع الأعراض، ولا يبقى غير منعكسٍ جامعٍ.

قلت: المستعمل في عرفهم في ذلك لفظ التصور، لا لفظ التعقل كما يشهد به الفحص، وإن فرض أنه مرادف له، لا أخص منه؛ لأن لبعض المرادفات خواص مختصة ببعضها في العرف والاستعمال لا توجد في غيرها، كما لا يخفى بعد الفحص، إلا أن يقال: يتحمل البعد لتصحيح الحد.

فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض.[١]
أي عدم إمكان تعقله بدونه، أورده باسم الإشارة؛ لكمال عنايته بالتمييز

ويحدث في الأجسام والجواهر قيل:[٢] هو من تمام التعريف؛ احترازًا عن صفات الله[٣] تعالى.
فيعود ضمير «يحدث» إلى الموصول كضمير «لا يقوم» فإنها غير حادثة بل قديمة

(١) قوله: في بعض الأعراض إلخ: وهي الأعراض النسبية، كالأين والمتى والوضع والفعل والانفعال والإضافة والملك، لا في الكم والكيف.

قلت: المعتبر هي المعاني المجملة لا المفصلة، وإلا لكان الكم والكيف أيضا إضافيين؛ لأن معنى العرض مأخوذ في مفهومهما، ومعنى العرض: هو القائم بالغير، فالنسبة إلى المحل تكون مأخوذة فيهما أيضا. وإذا اعتبرت المجملة فلا نجد توقف التعقل إلا في الإضافة، وأما البواقي فالإضافة والنسبة من العوارض لها لا من المقومات. ولو سلم تقومها لها أيضا فلا نسلم التوقف إلا في العلم بالكنه، على أنه لا إضافة فيها إلى المحل، بل إلى الزمان أو المكان والأمر الخارج وغيرها. ثم بعضهم غير قائلين بوجود هذه الأعراض النسبية، فلا إيراد.

(٢) قوله: قيل: قيل: نبّه لصيغة التمريض على ضعفه، أَمّا لأنها خارجة بأن المعروض ممكن، وكل ممكن حادث.

وَأما لأن عدم القيام بذاته هو التحيز بالتبع، فتخرج الصفات بهذا القيد. وعند الحكيم لا صفات قائمة به تعالى.

وَأما لأنه لا يصدق على كلا المذهبين وإن استقام على مذهب أهل الكلام؛ لأنه لا يصدق على أعراض المجردات.

وَأما لأنه على هذا الغَرَض يكفي قوله: «ويحدث»، ولا حاجة إلى قوله: «في الأجسام إلخ».

وَأما لأنه على هذا يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا؛ لأخذه في تعريفه، فلا يكون إلا حادثا.

قلت: رأيت المحشين عامتهم تعرضوا لهذا البحث اللفظي وحملوه على الضعف، مع أن لفظ «قيل» ليس بِمُطَّرِد في الضعف، ثم ههنا قرينة صارفة عن ذلك، هو أنه ذكر مقابله أيضا بلفظ «قيل»، فلو دل عليه دل على ضعفهما، فأي أمر يكون مختارا له؟ بل لو وزن في ميزان النظر في عبارته، رجح كِفّة القوة والرجحانِ؛ لتقديمه، وأدنى مراتبه الاهتمامُ والاعتناء.

وأما وجوه الضعف فأضعف من الضعف أضعافا مضاعفة، **أما الأول:** فلما عرفت من سقوط الكلية، ولأنه مع ذلك لا احتراز عنها؛ لأنه يبقى الصفات السلبية والإضافية الحادثة، فلا يحترز إلا بهذا. **وأما الثاني:** فلأن الظاهر بساطة السلب، وظاهره العموم، ولا بد للتخصيص من دليل، ولأنه لو كان المراد ذلك، لم يحتج الشارح رحمه الله إلى زيادة قوله: «بل بغيره». **وأما الثالث:** فلأنه يعرِّف الأشياء على مذهب أهل الكلام، فلا مبالاة بعدم استقامته على مذهب الحكيم كما سبق من تفسير القيام بذاته، وسيأتي أمثاله.

وأما الرابع: فلأنه بيان لمتعلق محل الحدوث تفسيرا للمبهم لا احتراز، ولأن غرضه به تعميم عروضها لهما، لا خصوصه بالجسم. **وأما الخامس:** فلأن الحدوث عرضي له، وقد يكون الذاتي مما يثبت بالدليل والبرهان كثبوت الاتصال للجسم، فأي ضياع في الاستدلال؟ ولأنه يجوز أن يكون مختار المصنف مذهب الأشعري وأحزابه من عدم بقاء العَرَض، فيكون حدوثها كلها ظاهرا بلا فاقة إلى الاستدلال.

(٣) قوله: صفات الله: [وإن كانت قائمة بغيرها وهو ذاته.]

تسعة،(١) وهي المرارة(٢) والحُرقة والملوحة والعُفوصة والحُموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة.(٣) ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

تلخى　تيزى　شورى　ترشى　شيرينى　چرب شدن

غير محصورة عند الضبط

من هذه البسائط من الطعوم.

= فيحس كيفية ضعيفة الملائمة. وفي القابل المعتدل التفاهة؛ لأن تأثيره فيه أقل مما في الكثيف وأكثر مما في اللطيف، فيحدث كيفية ملائمة أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة، لكنها لا تؤثّر في الذوق؛ لضعفها، ولأن الشبه لا يعمل في الشبه، فلا يحصل به إحساس، ولذا يقال: التفاهة؛ لعدم الطعم، كما في البسائط، وتسمى تفاهة حقيقية، وقد يقال: لكونه بحيث لا يحس طعمه لكثافة أجزائه، فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة، كالحديد والصفر. هذا خلاصة ما في «المواقف» وغيره.

(١) قوله: تسعة إلخ: أي الطَّعْم جنس، وأنواعه الأولية البسيطة تسعة، ووجه الحصر ما مضى.

وأورد عليه أولا: منع حصر الفاعل في الثلاثة.

وثانيا: أن المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي الكثافة واللطافة: غير محصورة، فجاز أن يكون كل منها فاعلا أو قابلا لطعم بسيط، فلا حصر في التسعة ولا العشرة.

وثالثا: أن الاختلاف بالشدة والضعف إن أورث الاختلاف النوعي -كما في مراتب الكيفيات على مذهب المشائين- فلا ينحصر أنواعه في عدد، وإن لم يورث كان القبض والعفوصة نوعا واحدا؛ إذ لا اختلاف فيهما إلا بهما.

ورابعا: أن الخيار والقرع والحنطة النِّيّة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه، وليس من التسعة، وفي دعوى عدم التركيب قطعا لم يوجد حجة.

وخامسا: أن حدوثها على تلك الوجوه لا برهان عليه ولا أمارة ظنية، نعم ما ذكروه مناسبات.

وسادسا: أن الكافور مع شدة برده مُرٌّ، وكذلك الشاهترج.

وسابعا: أن العَسَل وبعض القثاء والخيار حُلْوٌ حارّ والزيت دَسِم حار، والدماغ دَسِم بارد، وكثير من الأدهان كذلك، وهو خلاف ما مر من الوجوه.

وأجيب بأن غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم: إما لتركيب الحامل من أجزاء مختلفة الطُّعوم، أو لعارض أورثه ذلك، كذا ذكره السيد قدس سِرّه في «شرح المواقف». وبالجملة: هذه أمور خطابية لا يطلب فيها إلا الظن.

(٢) قوله: المرارة إلخ: قالوا: أسخن الطعوم الحرافة، ثم المرارة، ثم الملوحة؛ لأن الحريف أقوى على التحليل من المر، كأنه مر مكسور برطوبة باردة. وأبرد الطعوم العفوصة، ثم القبض، ثم الحموضة؛ فإن الفواكه الحلوة تكون أولا عفصة شديدة البرد، ثم بإسخان الشمس مالت إلى القبض، فإلى الحموضة، ثم إلى الحلاوة، والحامض ولو أقل بردا من العفص فهو أكثر تبريدا غالبا؛ لشدة غوصه بلطفه فيه، كذا ذكروا.

(٣) قوله: والتفاهة إلخ: توهم بعضهم أن المعدود ههنا هو التفاهة بمعنى عدم الطعم، وعدَّها منها كما عُدَّتْ =

المحسوسة بحس الشم
والروائح، وأنواعها كثيرة، وليست(١) لها أسماء مخصوصة، والأظهر(٢) أن ما عدا الأكوان(٣)
ولم يذكر الأصوات والأضواء وأمثالها
لا يعرض إلا الأجسام.

لا الجواهر الفردة
أي بعضها كذا وبعضها كذا
وإذا تقرر(٤) أن العالم أعيان وأعراض، ....
أي منحصر في القسمين بحسب العلم

= المطلقة العامة من الموجهات، ولذا تركها الإمام الرازي وقال: بسائطه ثمانية. وزعم بعضهم: أن المعدود هو التفاهة غير الحقيقية؛ لأنها طعم بسيط. قيل: يبطله ما قالوا من اجتماع المرارة والتفاهة في الهِنْدباء.

قلت: عدّ المطلقة العامة منها حقيقةٌ، لا تجوُّزٌ وتوسُّعٌ، كما حققنا في الشرحين لنا لـ«ميزان المنطق».

(١) قوله: **وليست إلخ:** فلا تعتبر أنواعها إلا بالأوصاف من جهة الموافقة أو المخالفة، كرائحة طيبة أو منتنة، أو من جهة الإضافة إلى محلها، كرائحة المسك، أو إلى ما يقارنها، كرائحة الحلاوة.

قلت: لعل منشأ عدم تسميتهم لأنواعها عدمُ دخولها تحت الضبط مع عدم كمال تميزها من جهة الحس، ومع عدم الاعتناء بشأنها؛ فإن صرف الهمم غالبا إلى ما يشتد إليه مسيس الحاجة وهو في المبصرات والملموسات والمذوقات، ولذا لم تقع كثرة التسمية في الأنواع المختلفة الأصوات إلا بقدر ما اهتم به فن الموسيقي.

(٢) قوله: **والأظهر إلخ:** لما كان يتوهم من ظاهر قوله: «ويحدث في الأجسام والجواهر» ثُمّ تمثيله بهذه الأمثلة: أن هذه الأعراض تحدث في كليهما وتعرضهما جميعا بلا خصوص بأحدهما، دفعه بأنه وإن احتمل ذلك؛ للقطع بإمكان حدوث جميعها في جوهر واحد أيضا؛ فإنه تعالى قادر على أن يخلقها في الجواهر الأفراد أيضا، ولم يقم على امتناعه بالذات دليل، لكن الظاهر بالنظر إلى ما هو الواقع بالفعل: أن العامة لهما هي الأكوان، والبواقي منوط حدوثها بالتركيب، فلا تعرض إلا للأجسام؛ إذ المركب ليس إلا الأجسام، لا الجواهر؛ فإنها بسائط.

وعلى هذا فلا تنافي بينه وبين قول شارح «التجريد»: إن الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين، فلا حاجة إلى ما قيل: إنه رأي الشارح أو مذهب بعضهم؛ لأن كلامه في الإمكان، كما يشير إليه لفظ الاحتياج. ويمكن أن يراد في قوله: «جوهر واحد» جسم واحد بسيط على مصطلح الحكماء، ويراد بالوحدة وحدة البساطة. وفي «شرح المواقف» أنها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب.

قلت: لعل المراد به التبعية العادية، وإلا فلا كلام في الإمكان.

(٣) قوله: **الأكوان:** [من الأعراض المذكورة.]

(٤) قوله: **تقرر إلخ:** شروع في تقرير الاستدلال على حدوث العالم، وهذا هو المشهور من مسالك إثبات حدوث العالم، وأكثر بقية المسالك مأخوذة من هذا المسلك.

فمنها ما لخصه بعضهم من هذا المسلك، موجزه: أن الجسم القديم لا بد له من كون، فإما له كون قديم أو أكوان لا إلى نهاية، وكَوْنُ كَوْنٍ قديما باطل؛ لأن كلا من الحركة والسكون ممكن الزوال، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، =

والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل[1] حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة،[2] ....
إن انقسمت فالأجسام، وإلا فجواهر فردة أي حدوث بعضها

= وكون الأكوان غير متناهية باطل ببراهين إبطال اللاتناهي.

ومنها ما ذكره الرازي في «المحصل»: أن الجسم القديم إما متحرك في الأزل أو ساكن، والقسمان باطلان؛ بما عرفت، وستعرف.

ومنها: أن كل جسم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، والواجب ليس مركبا ولا كثيرا، وكل ممكنٍ موجودٍ فله موجِد، ولا إيجاد إلا بعد العدم، والعدم لا يقدم عليه إلا انفكاكا؛ لامتناع الاجتماع بين الوجود والعدم، لا ذاتا فقط، فيكون حادثا. وهذا يشير إلى أن الإمكان علة الحدوث؛ لأنه علة الاحتياج، والاحتياج علة الصدور، والصدور علة الحدوث؛ لأنه لا صدور إلا بعد العدم، وهذا مما اختاره الرازي: أن القديم لا يصلح أن يستند إلى السبب الموجب.

ومنها: أن الثابت عندنا أن الواجب علة مختارة، أي فاعل جاعل مختار، وفعله مسبوق بقدرته وإرادته ومشيئته واختياره، وليس بعلة موجبة كما زعموا، فالعالم لا يكون إلا صادرا عن اختياره، فعند الإرادة والاختيار يكون معدوما. وقبلية العدم هي الحدوث. وقد يورد أن سبق الإرادة والاختيار يمكن أن يكون تقدما ذاتيا لا زمانيا، هذا ما ذكره الآمدي. وفيه ما عرفت أن التقدم المنشأ لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر: لا يكون إلا زمانيا لا ذاتيا. ووجود المراد مع الإرادة يوجب أن لا يكون الإرادة طلبا؛ لأن طلب الحاصل محال.

ثم اعلم أن للفلاسفة أيضا طرقا في إثبات القدم. منها: طريق مأخوذ من العلة المادية: أن كل حادث مسبوق بمادة، فالمادة قديمة وإلا لَتسلْسلَت، وبالتشبث بالتلازم يحصل قدم الجسم أيضا.

ومنها: طريق نسبه الإمام إلى العلة الصورية: أن الزمان مبدع لا بداية له ولا نهاية، وإلا لزم الجمع بين وجوده وعدمه، وهو مقدار الحركة قائم بها، وهي قائمة بالجسم، فلزم قدمه.

ومنها: طريق مأخوذ من العلة الفاعلية المؤثرة: أن التأثير لصانعه فيه إن لم يتوقف على شرط يلزم ترجيح بلا مرجح في وجود العالم في هذا الوقت دون ما قبله، ثم يجري الكلام في الشرط لا إلى نهاية، فينتهي إلى القدم. ولهذا الطريق تقريرات مختلفة عندهم، وهو أعمد الوجوه.

ومنها طريق مأخوذ من العلة الغائية: أن إمكان وجود العالم قديم، وإلا لزم الانقلاب، وكذا إمكان تأثير الصانع، فلزم إمكان الأزلية بأزلية الإمكان، وبطلت أدلة امتناع القدم. ثم بعد الصحتين ترك الجود من المبدأ الفياض، الجواد المطلق، الكامل من كل وجه محال، فلزم الصدور في الأزل. وأجوبة هذه الطرق بنقض تلك الأصول وقمع البنيان والمباني، وكلها مقلوعة بوجوه كثيرة مبسوطة في مواضعها.

(١) قوله: الكل: [أي من أفراد الثلاثة، أو المجموع، أو مجموع الثلاثة.]

(٢) قوله: بالمشاهدة إلخ: أي بشهادة المشاهدة، وإلا فمن الظاهر أن العدم ليس مما يشاهَد ويعايَن بالذات، وإنما يكون معاينا بالعرض، كما يقال: صورة العمى في وجه زيد معاينة مشاهدة، أي صورة وجهه بحيث شوهد سطح مستو مقام =

الفكري

كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو

يحس بوجوده بعد السكون لطلوع الشمس من الليل مثلا بالصبغ أو بالطبع غير المشاهدة

طريان(١) العدم، كما في أضداد(٢) ذلك؛ فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته

أي عروضه عليه أي السكون والظلمة والبياض السابقة بكونه معلولا للواجب

فظاهر، وإلا لزم(٣) استناده إليه بطريق(٤) الإيجاب؛ ....

أي بنمط كون العلة موجبة غير مختارة

= عينيه، أو غير ذلك: منشأ لإدراك كونه أعمى. وعلى هذا لا يرد أنه يلزم كون مسألة الحدوث من الحسيات والمشاهدات، ثم الأعراض التي شوهد كونها حادثة: لا يلزم منه كونها حادثة بالنوع، أي كون هذا العرض بنوعه مع جميع أفراده حادثةً، كما إذا شوهد حدوث بعض الحركات لا يلزم منه حدوث الحركة بنوعها ليكون كل حركة حادثة، بل قد يكون كلّ فرد حادثا، والنوع بوجوده العام الإلهي قديما، كما سيأتي، فتلك الأفراد الباقية الغير المشهودة الحدوث من هذا النوع على هذا التقدير: تكون داخلة في قوله: «وبعضها بالدليل».

ثم هذا إنما يستقيم في الأجسام المشاهدة، المشهود فيها تعاقبُ الأكوان، وإلا فَمِنَ الجائز أن يتصور جسم يشاهد فيه أحد الأكوان دون الآخر، فليس هناك مشاهدة الحدوث ولا طريان العدم، كما قالوا في حَرَكة الفلك: إنها أزلية قديمة، إلا أن يقال: طريان العدم عليها ليس بطريان ضده السكون بل بتعاقب أجزائها.

(١) قوله: وهو طريان إلخ: قد يقال: يمكن أن يستدل على حدوث العرض مطلقا؛ بأنه ممكن لاحتياجه إلى ذات يقوم به.

قلت: إمكان العالم بقسميه مسلَّم عند الكل، فلا حاجة إلى الاستدلال على إمكان العرض. وإنما النزاع في أن الإمكان مستلزم للحدوث أو لا؟ فعند الفلاسفة: الإمكان لا يورث إلا الاحتياج إلى الغير، وهو مورث للحدوث الذاتي لا الزماني.

(٢) قوله: كما في أضداد: [هذا على تقدير كونها وجودية، وإلا فالأعدام ليست أعراضًا ولا محتاجة إلى التأثير.]

(٣) قوله: لزم إلخ: منشؤه: أن الكلام في الممكنات المحتاجة إلى الموجد وهي الأمور الوجودية، فلا يرد أن العدم السابق قديم أزلي بلا بداية مع أن العدم يطرأ عليه بوجود الشيء؛ لأن العدم ينعدم بالوجود. وهذا إنما يصح إذا صح إضافة العدم إلى العدم، وإلا لكان يضاف إلى وجود العدم، ووجوده وجود انتزاعي. لكن بقي أن الأعدام اللاحقة ليست وجودية مع أنها تحتاج أيضا إلى الموجد، وهو النافي. وبهذا قد يستأنس أن علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث، أي اقتضاء الماهيةِ الحدوثَ لا نفس الحدوث؛ فإنه متأخر عن الحاجة بكثير.

(٤) قوله: بطريق إلخ: وإذا ثبت أنه مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب، أي جعل الواجب علة موجِبة لذلك القديم، لا علة مختارة، يكون انعدام ذلك القديم محالا؛ لأن عدمه يستلزم عدم الواجب؛ لأن تخلف المعلول عن علته الموجبة ممتنع، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح بمعنى إيجاد بلا موجد. وبهذا الطريق علم أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

والمراد بالمستند إلى الواجب أعم من أن يكون مستندا إليه بلا واسطة، بأن يفرض هو علة موجبة له، أو بواسطة، =

إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا(١) بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديمٌ؛(٢) ....

بالمعلولية — أي بسبب إرادته ومشيئته، فالباء للسببية — لكونه مسبوقا بهما والقديم غير مسبوق بشيء — بكسر الجيم — بالزمان لا بالذات

= أي بتوسط علل مؤثرة متوسطة، أو بتوسط شروط متوسطة هي وسائط التأثير ومتمّماته. والمستند إلى الواجب -بلا واسطة كان أو بواسطة- يكون واجبا بالغير؛ لأن وجود المعلول بدون علته التامة الموجبة محال، فالواجب إما عين علتِهِ أو مُنْتَهَى سلسلة علله التامة؛ لأن سلسلة الممكنات بدون دخول الواجب فيها في سلسلة العلية ممتنعة، ولأن التسلسل في المبادئ المرتبة محال إجماعا، وإنما الكلام في جوازه في سلسلة المعدات وأمثالها.

وبعد النظر فيه لا يرد ما أورده المحشي: أنه يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي، كعدم حادث مثلا، وعند وجود ذلك الحادث يزول ذلك القديم المستند؛ لزوال شرطه، لا لزوال علته القديمة.

(١) قوله: يكون حادثا إلخ: اعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود، بأن يكون ذاتيا لا زمانيا، ولا برهان على بطلانه. انتهى وقد دفعناه من قبلُ، وقياسُه على تقدم الإيجاد على الوجود مع الفارق؛ لأن هذا التقدم إنما هو في ملاحظة عقلية فقط لا حظ له في العين، وإنما فيه القِرَان والمعية المحضة.

(٢) قوله: قديم إلخ: ولا يرد نوطه بشروط متعاقبة لاتقفية؛ لأنها تَبْطُلُ ببرهان التطبيق؛ لأنه قد ثبت لها الوجود، ولا يلزم الاجتماع بالفعل في أجزائه كما حققه المحققون. ثم يورد بجواز نوطه بعدم أصليّ سابق على وجود حادث، فإذا نِيطَ به القديم ينعدم؛ لوجود الحادث؛ لفقد شرطه.

والجواب أولا: أن الأعدام لا تأثير لها.

وثانيا: أن العدم الأصلي لا وجود له إلا في لحاظ العقل، ولم يوجد له منشأ صحيح حتى يكون هو لمنشئه شرطا للتأثير.

وثالثا: أنه على هذا يكون وجود الحادث مانعا عن وجود القديم بل رافعا له، فإذا انعدم هذا الحادث يلزم أن يعود ذلك القديمُ العديمُ؛ لأنه ارتفع مانعه، ومقتضيه كان موجودا، فتم بعدُ نصاب علته، وإعادة المعدوم محال عندهم.

ورابعا: أنه ينقل الكلام إلى سبب زوال الشرط العدمي، عدمي أو وجودي؟ وهكذا، فيلزم التسلسل في الأسباب والشروط. وفيه أنه لا استحالة في تسلسل الأعدام العدمية. وأجيب بأنها أمور واقعية مترتبة صالحة لجري البراهين. **قلت:** هي أمور اعتبارية عدم تناهيها لاتقفي، فلا يجري البراهين، وبأن عدم عدم الشيء يحصل بوجوده، فالتسلسل في زوالات الأعدام تسلسل في الوجودات، واستحالته قطعية. وفي هذا الأمر كلام من وجوه مستوفى في «شرح الرسالة للزاهد» وحواشيهم وحواشينا وتحقيقاتنا فيه.

وخامسا: أن الشرط العدمي إما مستند إلى الواجب الموجب بالذات، أو بواسطة الشرائط العدمية، أو إلى الممتنع بالذات، فعلى الأول والثالث يمنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده، وكذا على الثاني؛ =

ضرورةَ امتناع تخلف[1] المعلول عن العلة.

أي انفكاكه في وجوده عنها — الموجبة لا المختارة

وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو[2] عن الحوادث[3]، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أي حدوثها فقيل: حدوث بعضها أيضا بالعيان والمشاهدة

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان[4]، أما عدم الخلو[5] عنهما فلأن الجسم ....

هي عدم خلوها عن الحوادث — أي عن أحدهما لا بعينه، لا عن كل منهما

= لأن زواله بزوال الوسائط الغير المتناهية، وزوالها مستلزم لوجود الأمور الغير المتناهية. على أن التطبيق يجري في العدمية أيضا كما صرح به السيد. انتهى

قلت فيه أولا: إنك عرفت أنه عدم سابق، وهو لا يستند إلى شيء، لا إلى الواجب ولا إلى الممكن.

وثانيا: إنه لا معنى للاستناد إلى الممتنع بالذات، ولعله سهو، وإنما هو الممكن بالذات، أو هو زوال الممتنع بالذات أو امتناعه.

وثالثا: إن زوال الوسائط لا يستلزم الأمور الغير المتناهية إلا إذا كانت سلوبا بسيطة، لكنها ثابتة؛ لأنها معدودة من علل وجود الشيء، على أنه لو سلم الاستلزام فغير المتناهية التي هي أعدامها يجوز أن تكون اعتبارية، لا يجري فيها البرهان.

(١) قوله: تخلف: [التخلف: پس ماندن چيزے از چيزے.]

(٢) قوله: لا تخلو إلخ: هذه صغرى القياس، وقوله: «وكل ما إلخ» كبراه، والنتيجة: أن الأعيان كلها حادثة؛ إذ أخذت الصغرى كلية بالإرادة وإن كانت بحسب الظاهر مهملة. ثم كل من المقدمتين نظرية، احتيج في إثبات كل منهما إلى أقيسة أخرى مركبة من مقدمات. ومنشأ هذا الدليل هو إثبات حدوث المحال بإثبات حدوث أعراضها؛ بناء على حصر الأعيان في أعراضها الحافّة لها. ونفي المحصور فيه يفيد نفي المحصور. ومآله إثبات لزوم حدوث الأعيان لحدوث الأعراض، وقد ثبت حدوثها.

وأصل ما ينشأ عنه هذا الدليل: هو زعمهم أن القديم لا يكون محلا للأمور المتغيرة المتجددة، بل لا يتصور إلا أن يكون موضوعا لأوصافه القديمة، ولا يطلقون الأعراض على مطلق الأوصاف. ولا يصلح عندهم محلا للحوادث ولو على التعاقب لا إلى نهاية مع قدم نوع الحادث المستمر بالتجدد. وهو كله زعم بلا قود برهان.

(٣) قوله: الحوادث: [العارضة لها الحالّة فيها.]

(٤) قوله: حادثان: [بما عرفت من دليل حدوث الأعراض.]

(٥) قوله: عدم الخلو: [أي أما ثبوته بالدليل إلخ.]

أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيِّز،(١) فإن كان(٢) مسبوقًا(٣) بكون آخر في ذلك الحيِّز بعينه، فهو ساكن، ....

أي أيهما كان — أي وجوده — هذا الكون له في حيز — لذلك الجوهر أو الجسم — والسكون هو الكون الثاني أو مسبوقيته بكون

(١) قوله: في حيز إلخ: هو ما يعتمد عليه الجسم عرفا، أو هو بمعنى المكان بمعنى الفراغ الموهوم الذي يسع المتمكِّنَ، ولا فرق بينه وبين البعد المجرد إلا بالموجودية العينية والموهومية الانتزاعية. وعلى هذا لا يرد أن الجسم المحيط بجميع الأجسام ليس في حيز.

(٢) قوله: فإن كان إلخ: هذا مشير إلى أن الجسم متصف بالأُيُون الدفعية؛ فإن عدم الخلو يدل على أن له في كل آن كونا، فيكون كل كون آنيا دفعيا لا تدريجيا، ثم هذا الكون الدفعي منقسم إلى الأكوان الأربعة. منها: الحركة والسكون، وقد صرح به صاحب «المواقف» أيضا: أن الحركة والسكون عبارتان عن الكون الثاني لا عن مجموع الكونين، فعلى هذا لا يكون اللبثُ في السكونِ ولا التدريجُ والامتدادُ والسيلانُ في الحركة. ولا امتراء أنه خلاف العرف واللغة، ولعلهم جَنَحوا إليه؛ نظرا إلى أن يقع خلل في حصر «الكون» في الأربعة؛ فإنه لا يكون المحصور كلَّ كون بل مجموعَ الكونين، أو إلى أن الكون الثاني يلزم أن يكون جزءا من الحركة والسكون أيضا إذا سكن في الحيز الثاني.

قلت: لكن الاشتراك في جزء واحد لا يرفع المباينة بالذات في المتأصلات الذهنية ولا الخارجية، كاشتراكِ الإنسان والفرس في الحَيَوان، واشتراكِ المواليد في العناصر، فلعل المحذور هو أنه يصدق عليه في ذلك الآن في ذلك الكون أنه متحرك وساكن معا، لكن مَن لم يجوِّز الحركة والسكون في الآن لم يلزم عليه صدق شيء منهما فيه، ولا يلزم رفع العدم والملكة عن الموضوع الصالح؛ لأن من شرائط صلوحه لهما: التدرج والزمان، فلم يوجد في الآن موضوع صالح؛ لِفَقْد الشرط، وإن وجد نفس الشخص، وإلا لزم عليه الخلو في آن حدوث الجسم؛ لأن الآن مورث فَقْد صلوح الاتصاف، فلا محذور.

(٣) قوله: مسبوقا إلخ: فالسكون: عبارة عن كونٍ في حيز مسبوقٍ بكون آخر في ذلك الحيز. وهذا مشير إلى أن السكون وجودي ومحسوس؛ لأن الأكوان عندهم محسوسة، وإلى أن السكون عبارة عن كون واحد بسيط، فإذا اجتمعت الأكوان في حيز كان كل منها سكونا باعتبار مسبوقيته بغيره غير الأول؛ فإنه يكون حَرَكة؛ لأنه مسبوق بكون آخر في حيز آخر. وهذا مبني على أن الأعراض آنية غير باقية كما هو مذهب الأشعري وأحزابه.

قال المحشي: لو قيل: فإن كان مسبوقا بكون آخر [في حيز آخر] فهو حركة، وإلا فهو سكون، لم يرد عليه سؤال آن الحدوث. انتهى وأورد عليه بأنه يلزم أن لا يعتبر اللبث في السكون، وهو خلاف العرف واللغة. انتهى

قلت: قد عرفت أن السكون والحركة عبارة كل منهما عن كون واحد، وهو آني غير باقٍ، فلا لبث فيه أصلا في هذا العرف أصلا، وإن خالف العرف واللغة، وهو مصرح به في «شرح المواقف». ففي كل زمان يقع سكونات كثيرة، وكذا الحركات بحسب الآنات. وقد يورد بأنه يكون الكون الثالث سكونا إذا انتقل منه في الثاني ثم عاد إليه في الثالث؛ لأنه مسبوق بالكون الأول فيه. ويجاب عنه بإرادة المسبوقية بالاتصال.

=

وإن لم يكن[1] مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيِّز، بل في حيِّز آخر فمتحرك، ....

لذلك المتحيز بكون آخر أي فهو إلخ

= قلت: لعله لا يرد بقوله: «بعينه»؛ فإنه تبدلت العينية ووجد التغاير اعتبارا من حيث النقل، وإن بقي الشخص.

(١) قوله: وإن لم يكن إلخ: اعلم أن الحكماء عرَّفوا الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على وجه التدريج، وهذا التعريف شامل لجميع الأنحاء الأربعة للحركة، وهي:

١- الأينية ٢- والوضعية ٣- والكمية ٤- والكيفية.

كحركة السهم والرحى والمِغزَل والكُرة على مراكزها، وحركة التخلخل والنمو، وحركة الماء في السخونة والبرودة، أو من السواد إلى البياض، أو بالعكس في الثَّمَرة، أو من الخُضرة إلى الصُّفرة ثم إلى الحمرة ثم إلى السواد. وعند العرف لا يُعدُّ من الحركة إلا حركة في الأين أو الوضع، ولا يعُدُّون تدريج الاختلافات الكمية والكيفية من الحركة في شيء.

وما ذكره أهل الكلام لا يشمل الحركة الوضعية المستديرة، كحركة الكُرة والرحَى والدُّولاب على مراكزها، وحركة الجسم العدسي على قُطْرِها الأصغر، والبيضي على قطرها الأطول، مع أنه يعد في العرف واللغة أيضا حركة. وأجاب عنه بعض المحشين بأن النقض إن كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول بها منهم، ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض، وإن كان باستدارة الجسم فليس بمتحركٍ على الاستدارة حقيقةً، ولا متحركٍ بحركة واحدة، بل هناك متحركات بحركات متعددة بالحركة الأينية، وهي الجواهر الفردة.

ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن الموارد؛ إذ الوحدة معتبرة في كل مورد على قياس ما قيل: إن التصديق على مذهب الإمام خارج عن مورد القسمة. وقد يقال في الدفع: إن المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية، فلا ينافي التعدد الشخصي. وأيضا يلزم أن يكون كونٌ واحدٌ سكونا وحركة معا، عند من يقول ببقاء الأعراض، وقد يلزم ذلك؛ بناء على أنهم اتفقوا على أن اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية.

وفيه: أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وإثبات الأنواع لمطلق الكون، إلا أن يراد به اللغوي، هكذا قال ذلك البعض.

قلت: فيه لي نظر، **أما أولا**: فلأن دفع النقض في الثاني من الشقين بـ«أنه ليس بمتحرك على الاستدارة ولا متحرك إلخ»: منقوض بالحركة الأينية؛ فإن الجسم فيها أيضا ليس متحركا واحدا بل متحركات هي الجواهر الفردة، ولا الحركة حركة واحدة، فيخرج عن المقسم حركة الجسم مطلقا مع أنها من عوارضه اتفاقا، وعدت من العوارض العامة له وللجوهر.

وأما ثانيا: فلأن ثبوت القول لا حاجة إليه؛ لأنه ليس هذا العلم هكذا من السمعي البحت؛ فإن من الظاهر أن للجوهر الفرد فوقا وتحتا ويمينا ويسارا وخلفا وقداما؛ إذ هو ذو وضع، فتبدل الأوضاعِ فيه مع بقائه على مكانه ممكن ظاهر، فلا حاجة إلى النقل.

وأما ثالثا: فلأن الوحدة وحدتان: =

وهذا معنى [1] قولهم: الحركة كونانِ في آنين في مكانَين، والسكون كونانِ في آنين في مكان واحد.

أي حيِّزين — أي للمتحيز، كل كون بالنسبة إلى سابق — أريد به الكون الثاني

= ١- وحدة بحتة بسيطة لا شائبة فيها للكثرة والتعدد، كما في ذات الباري.

٢- ووحدة مشوبة بالكثرة ناشئة من عروض الجامع الصوري التركيبي، الجاعل للشيء المعروض بالفعل، وهي وحدة تركيبية، وهي أيضا وحدة حقيقية غير اعتبارية محضة، فعلى هذا وحدة تركيبية ثانية في تحرك الجسم، فالمتحرك والحركة كلاهما واحد بهذا الاعتبار.

وأما رابعا: فلأنه على هذا ينبغي أن لا يكون زيد متحركا حقيقة؛ لأن هناك أيضا متحركات متعددة بالحركة الأينية، وهي الجواهر الفردة.

وأما خامسا: فلأن الوحدة النوعية غير كافية في صدق المقسم، وإلا لزم أن يكون مجموع الإنسان والفرس حيوانا، وفيه من المفاسد ما تعلمه.

وأما سادسا: فلأنه قد تحقق ههنا الوحدة الشخصية؛ إذ التركيب من الأجزاء لا ينافي الوحدة الشخصية، كما في زيد.

وأما سابعا: فلأن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التقابل، ولا يجب فيه الاختلاف بالذاتيات.

(١) قوله: وهذا معنى إلخ: هذا القول كان مشهورا عندهم، وهو يوهم أن الحركة والسكون مجموع الكونين، والتمايز بينهما بحسب كونهما في حيز أو حيزين، لا أن كلا منهما عبارة عن الكون الثاني، لا مطلقا، بل بشرط مسبوقيته بكون آخر في هذا الحيز في السكون، وفي حيز آخر في الحركة.

واعترض على هذا المشهور أولا: أنهم أطبقوا على وجود الأكوان الأربعة، ولا وجود لمجموع الكونين؛ إذ هما غير قارين.

وثانيا: أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا، فلا يمتازان بالذات.

وثالثا: أنه يصدق هذا التعريف على الكون الأول في مكان مع الكون الثاني في مكان آخر، ولا يقال له: الحركة، فلذا صرفه الشارح إلى هذا التأويل: أن المراد به الكون الثاني، وبالمسامحة ثَنَّوا الكون، وقالوا: الكونان. وظاهر التثنية كون كل كون من الكونين جزءا من الحركة والسكون، والمراد شرطية الأول للثاني في صيرورته حركة وسكونا، وليس الأول جزءا من شيء منهما.

قلت: الظاهر أن الحركة والسكون كلٌّ منهما كون تدريجي في حيز واحد أو في أحياز كثيرة، إما منقسم بالفعل إلى أكوان موجودة بالفعل متفارزة، أو منقسم إليها بالقوة، وليست إلا بالقوة، وهو على مذهب الفلسفة ظاهر، فالأُيون عندهم على نحوين:

١- فرد تدريجي واحد شخصي غير قار من المبدأ إلى المنتهى.

٢- وأفراد آنية غير متناهية.

والأول موجود بالفعل في مجموع الزمان، والثانية مفروضة في كل آن من المفروضات. وليس في السكون عندهم إلا فرد =

فإن قيل[١]: يجوز أن لا يكون مسبوقًا بكون آخر أصلًا، كما في آن الحدوث، فلا يكون
وكل منهما منوط بالمسبوقية فيلزم الخلو — أي حدوث الجسم أو الجوهر

متحركًا، كما لا يكون ساكنًا.
المراد بالتشبيه التساوي، لا فضل المشبه به

قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت
علاوة للجواب الأول — الوارد على عدم الخلو — وهو حدوث العين القائم به العرض — أي ههنا في إثبات حدوثها

فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان.
في الأحياز — جمع «زمان» كـ«الأعصار» جمع «عصر»

وأما حدوثها فلأنها من الأعراض، وهي غير باقية[٢] ....
وقد ثبت حدوث كلها — في آن بعد آن

= واحد قار من الأين في مجموع زمانه؛ إذ ليس عندهم أن العَرَض لا يبقى زمانين حتى يكون في كل آن أين، كما عند أهل الكلام في كل آن كون.

(١) قوله: فإن قيل إلخ: منشؤه هو اعتبار الثانوية في كونٍ معتبرٍ في الحركة والسكون، وهذا الاعتبار يورث خُلُوَّه عنهما في الكون الأول، لكن كلّ أول لا يجب أن لا يكون حركة ولا سكونا؛ لجواز كونِه إضافيا وصِدْقِ الثانوية عليه باعتبار السابق عليه، فمورد النقض لا يكون إلا الأول الحقيقي الغير المسبوق أصلا بكونٍ آخر، كأول آنات الحدوث.

ثم هذا السؤال قد يقرر بوجهين، أحدهما: تقريره على وجه المنع والمناقضة، فعلى هذا يمكن للمجيب جوابان على قانون المناظرة، أحدهما: أنه منع غير مضر للمستدل؛ لما فيه من تسليم أصل المدعى، هو حدوث الجسم والجوهر المتنازع فيه. والآخر: أن الكلام في الجسم لا مطلقا، بل من حيث تعاقبت عليه الأكوان وتناوبت فيها الآوان، فهو بهذا الاعتبار غير خال عنهما، والمدعى عدم خلو كل جسم، لا عدم خلوه عنهما بكل وجه، وفي كل آن، وبكل اعتبار.

والثاني: تقريره بطريق النقض، وليس فيه إلا الجواب الثاني.

(٢) قوله: وهي غير باقية إلخ: هذا مبني على مذهب الأشعري وأتباعه من محققي الأشاعرة: أن العَرَض لا يبقى زمانين، بل لا في زمان في آنين، وإنما يتوهم البقاء بتجدد الأمثال، فهو غير قار على التقضي والتصرم كالزمان والحركة، ويختص كل من أفراده بوقته الذي خصصه به القادر المختار. ومنشأ اختيارهم: أن علة الحاجة هو الحدوث، فلو جاز البقاء لاستغنى العالم في بقائه عن الصانع. فدفعوه بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض بتجدد أمثاله عليه، فبحاجة العرض يحتاج الجوهر أيضا، وهذا كما ترى. ووافقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجُمهور المعتزلة ببقاء الأعراض، ما عدا الزمان والحركات والأصوات وما يحذو حذوها من غير القار.

وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح، دون العلوم والإدراكات والأصوات وأنواع الكلام. =

وَلأن ماهية[1] الحركة؛ ....
من غير لحاظ خصوص فرد من أفرادها ٧

= واحتج الأشعرية بوجوه، منها: أنها لو بقيت، والبقاء عرض قائم بالباقي، لزم قيام العرض بالعرض.

وجوابه أولا: منع كون البقاء عرضا؛ لأنه أمر اعتباري، والمراد بالعرض: الموجود في العين.

وثانيا: النقض بالعرضية والقيام بالغير والتحيز بالتبعية والحدوث والمخلوقية وأمثالها؛ فإنها أعراض قائمة بالعرض.

وثالثا: أن البقاء نحو من الوجود باعتبار استمراره، ووجود الشيء عينه عندهم لا قائم به.

ورابعا: أن المراد بالقيام هو التحيز بالتبع، فلا نسلم أنه قائم بالعرض، بل كلاهما بالجوهر، وإنما العَرَض واسطة القيام.

وخامسا: أنه لو سلم فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض كما قالت الحكماء: إن السرعة والبطء قائمان بالحركة، وله نظائر.

ومنها: أنه لو بقي، ومن الجائز خلق مثله في الحالة الثانية إجماعا، لزم اجتماع المثلين بلا امتياز؛ لاتحاد المحل والوقت.

والجواب أولا: أن خلق المثل مشروط بإعدام الأول عنه؛ لأن الجواز ليس مطلقا إجماعا، بل بهذا الشرط.

وثانيا: أنه منقوض بإيجاد مثله في الحالة الأولى؛ فإنه قادر عليه، فما هو جوابه فهو جوابنا.

وثالثا: أنه منقوض بإيجاد مثل الجوهر في حيزه في الحالة الثانية، فلزم امتناع بقاء الجوهر أيضا، وهو مجمع البقاء.

ومنها -وهو العمدة عندهم-: أنه لو بقي امتنع زواله في الحالة الثالثة وما بعدها؛ لأنه لو كان زواله مقتضى ذاته، امتنع وجوده أَوَّلًا؛ لامتناع تخلف ما هو مقتضى ذاته عنها. أو مقتضى غيرِهِ المزيلِ له بالإيجاب بطريان ضده عليه، وطَريانُه مشروطٌ بانتفائه؛ لأنه ما لم يخل عنه لم يمكن اتصافه بضده، فلو عُلِّلَ بطَريان ضده لزم الدور. أو مقتضى غيرِهِ المزيلِ له باختياره، إما بشرط صدور عدم عنه، والعدم نفي محض لا يصلح أن يصدر عن شيء، أو بشرط صدور أمر وجودي هو عرضٌ، لزم تسلسل الأعراض، أو جوهرٌ، وبقاؤه مشروط بالعرض، لزم الدور.

والجواب عنه أولا: أنه مقتضى ذاته، أي عدمه اللاحق في الثالث فقط، لا في الأول، فلا يلزم امتناعه في الأول والثاني، بل وجوبه فيهما؛ لأن اللاحق مشروط بالوجود.

وثانيا: أنه منقوض بزواله في الزمان الثاني بجَرَيان الدليل كله فيه.

وثالثا: أنّا نمنع أن طَريان الضد مشروط بزواله إن التزم تقدم الشرط، وإلا لم يلزم الدور، كما في دخول جسم مقام الآخر في حيزه. وله أجوبة أخرى قوية، وكذا للمخالف حجج قوية مذكورة في الأسفار.

(١) قوله: ولأن ماهية إلخ: هذا الوجه لا يُثبت إلا حدوث الحركة لا حدوث السكون، فلا يثبت به كون الساكن محل الحوادث. وحاصله: أن نفس طبيعة الحركة لكونها كونا أول في حيز بعد كون في حيز آخر: تقتضي أن يكون كل كون من الحركة مسبوقا بالغير، والمراد بالغير هو الكون الآخر السابق عليه، سواء كان ذلك الكون سكونا أو حَرَكة. وعلى التقديرين يكون ذلك الكون أيضا حادثا؛ بحسب كون الجسم الذي هو محلهما محل الحوادث، وهذا القدر هو المقصود ههنا. =

وهو الحال الأولى

لما فيها من انتقال حال إلى حال، تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها. ولأن كلَّ حركةٍ[١]

ككونه في حيز حيز آخر أي مسبوقية كل فرد تحوله

فهي على التقضّي وعدم الاستقرار، وكلَّ سكونٍ[٢] فهو جائز الزوال؛ ....

أي الانقضاء والفناء والمضي في الآنات وهو العدم اللاحق

= ولا يرد عليه أن الثابت هو كون حركةٍ جزئيةٍ حادثةٍ مسبوقةٍ بغيرها الذي هو الفرد الآخر من الحركة، لا كون مطلق الحركة الساري في أفرادها على الإبهام والاستمرار بتعاقبها حادثا. ووجه عدم الورود ظاهر؛ لأن هذا الاحتمال غير مضر للمقصود ههنا، مع أن هذا إنما يرد على القائل بوجود الكلي الطبعي إذا ثبت كون المطلق ذاتيا لأفراده.

ولعل أهل الكلام غير قائلين بشيء منهما، على أن حصول المطلق ممنوع، ولو سلم فإنما هو في ضمن حلول جزئياته، بل حلوله عين حلولها كالوجود، وهي حادثة بحلولها، فكذا المطلق بحلوله، مع أن الحكم الثابت لكل فرد يثبت لنفس الطبيعة من حيث هي هي أيضا، فلا يَقْدَح في هذا الوجه إلا إثبات الاتصال في الحركة، وأن هذا كله حركة واحدة متصلة جزئية مستمرة دائمة أزلية بلا بداية، وليست حركات كثيرة بحسب الآنات والأكوان، وأجزاؤها ليست إلا تحليلية، وليس حدوثها إلا حدوثا وهميا اعتباريا كوجودها الاعتباري الوهمي باعتبار القسمة الوهمية على ما هو مذهب الحكماء، فيكون الحركة الشخصية الواحدة كحركة الفلك عندهم أيضا حادثةً، لا أن طبيعتها قديمة، وأجزاءها أو أفرادها حادثة كما قالوا. فعلى هذا يكون كل من النقل والمسبوقية وكل فرد من أفراد الكون والأين أمرا وهميا فرضيا حادثا بحدوثه الاعتباري، فلا يضر أزلية الحركة الخاصة، فافهم.

(١) قوله: ولأن كل حركة إلخ: هذا الوجه بمقدمتيه يُثبِت حدوث كل من الحركة والسكون، وحاصله: أن طبيعة الحركة مقتضاها الانقضاء وعدم الاستقرار، وهو مناف للقدم المقتضي للاستمرار والبقاء على حالة واحدة. وأما السكون فهو وإن كان بقاءً على حالة واحدة عند القائل ببقاء العرض، لكنه ممكن الزوال عن الساكن؛ لأن كل جسم بجسميته صالح بالذات لعروض الحركة له، فصلوحه له مورث لإمكان زواله؛ إذ لو امتنع زواله لم يتصور صلوحه له.

وأورد عليه كما مر: أن اللازم منه حدوث جزئيات الحركة لا حدوث نوعها، وقد عرفت ما فيه.

(٢) قوله: وكل سكون إلخ: أُورِد عليه بأن جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم، بل يستلزم إمكان سبق العدم. انتهى

قلت: هذا مبني على الغفلة عما قدمه الشارح -وسيورده-: «أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه»؛ فإنه من سَلَّمه يعلم أن ما جاز عليه العدم لا يمكن أن يكون قديما، فلا يكون إلا حادثا، فلزمه سبق العدم بالفعل، لا مجرد إمكان سبقه. ثم يورد بأن كون القدم ينافي العدم لا يتم به المقصود؛ فإن قدم الشيء لا ينافي إمكان عدمه، وإنما ينافي وقوع عدمه، فحينئذ جاز أن يكون وجود السكون أمرا أزليا مع كونه جائز الزوال نظرا إلى ذاته.

قلت: لعل المراد بالإمكان والجواز هو الإمكان الواقعي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال في الواقع، لا الإمكان الذاتي المقيد بجانب الوجود، ولا الاستعدادي، ولا الوقوعي. فعلى هذا قِدَمُ الشيء وإن لم يناف إمكان عدمه إمكانا ذاتيا =

لأن كل جسم فهو قابل[١] للحركة بالضرورة،[٢] وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قِدَمُه.

وكذا كل جوهر — أي بالبداهة، أو بالوجوب، أي إمكانه واجب — أي فناؤه وزواله

وأما المقدمة الثانية: ....

أي كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث

= فهو ينافي إمكان وقوعه إمكانا واقعيا.

ومن الظاهر أنه لا يلزم من فرض وقوع تحرك الساكن بالفعل محال أصلا، إلا أن يقال: عدم العلم غير علم العدم، فيجوز إن لم تعلموا استحالة من فرض وقوعه، ولكنه يلزم في نفس الأمر؛ لجواز استناده إلى أمر قديم واجبٍ بالذات أو مستندٍ إليه انتهاءً.

(١) قوله: قابل إلخ: قيل عليه: إنه إن أراد أن الحركة حاصلة في كل جسم بالفعل، وأراد بالقبول مطلق الاتصاف: فممنوع؛ لجواز أن يستند سكونه إلى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة أصلا، وإن أراد أن كل جسم قابل للحركة بمعنى أنها تمكن له إمكانا ذاتيا: فغير مفيد؛ فإن ما يجوز عدمه نظرا إلى ذاته جاز أن يستند إلى فاعل قديم بحيث يمتنع عدمه أصلا، فلا يتم المقصود الذي هو إثبات حدوث السكون.

وما قيل: إنه يجوز أن يراد به الإمكان الوقوعي بحيث لم يبق فيه جهة امتناع أصلا، فليس بشيء؛ لأن كون السكون ممكن الزوال بهذا المعنى لا يكون مُسَلَّما عند الخصم؛ لجواز الاستناد المذكور، كما يجوز الاستناد المذكور في الحركة عند الفلاسفة في الأفلاك، ولذا تدوم لها ويمتنع فكها عنها.

(٢) قوله: بالضرورة إلخ: أي بطريق المشاهدة؛ لأن ما نشاهده من الأجسام هي الكواكب والبحار والأرض وما عليها من المواليد الثلاث، وكل منها قابل للحركة بالفعل. أما الكواكب والبحار فظاهر حركاتها، وأما الأرض وما عليها فكذلك؛ فإنا نرى في أطرافها زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن أصلا. إذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من قوله: «والعالم بجميع أجزائه محدَث»، معناه: أن ما نشاهده منه بجميع أجزائه محدث، فهذا القدر يكفينا في إثبات الصانع تعالى؛ إذ يصح أن يقال مثلا: هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو من الحركة والسكون، الجائز الزوال بالفعل، وكل منهما حادث كما ترى، فلا بد من صانع واجب الوجود، هكذا قيل.

قلت: فيه نظر، **أما أولا:** فلم يثبت جواز سكون الفلك بالفعل بالإمكان الوقوعي، مع أنه مما نشاهده.

وأما ثانيا: فلأن زوال سكون الكواكب بحركاتها المشاهدة غير مسلم على رأي من يرى الأرض متحركة، فيجوز أن تكون الأرض متحركة ويحس بحركة الكواكب وطلوعها وغروبها بهذه الحركة، وتكون في حيزها ساكنة، بل ممتنعة الحركة.

وأما ثالثا: فلأنه لم يأخذ الهواء في هذا المشاهد، ويجوز أن يكون الطبقة العالية منها ساكنة غير متحركة، بل ممتنعة التحرك؛ بما ذكرنا. وكذا يجوز ذلك في كُرَة النار وما تحت أديم الأرض من الأشياء، وكذا بعض طبقات البحار؛ لأنا لم نشاهد حركات جميعها. =

فلأن(1) ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال.

أي وجوده العيني

وههنا(2) أبحاث

أي منوع وأسئلة

الأول(3): أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود

للشأن — من قبل أهل الكلام

ممكن يقوم بذاته، ....

فهو جوهر

= وأما رابعا: فلأن وقوع الزلزلة بحيث يتحرك بها جميع أطراف الأرض لا يسلِّمه الخصم؛ إذ هو غير مشهود ولا مبرهن عليه، فضلا عن جميع أجزاء الأرض من أعماقها.

وأما خامسا: فلأن مسألة حدوث العالم مستقلة على حدة عن مسألة إثبات الصانع، متفق عليها بين المليين فقط، وإثبات الصانع غير متوقف عليه؛ لأنه يثبت بمجرد كون الشيء ممكنا، ولو قديما؛ لأن وجوده بدون العلة محال، مع أنه يجوز أن يستند هذا المشاهَد المحدَث إلى غير المشاهد من العالم، ولا يكون ذلك محدثا، سواء كان صالح المشاهدة أو لا، فلا يمكن به إثبات الصانع، فافهم.

(1) قوله: فلأن إلخ: حاصله: أنه لما كان غير خال في شيء من مواطن نفس الأمر عن حلول حادث فيه، لم يتصور وجوده في الأزل الذي هو عبارة عن القدم في جانب الماضي؛ لأن وجود الحادث فيه لازم له، فلو كان أزليا كان اللازم -وهو وجود الحادث فيه- أزليا أيضا، فلزم قدم الحادث، وهو جمع بين المتنافيين. وعلى هذا لا يرد ما سيورده الشارح، لكن يرد عليه: أن اللازم له وجود حادثٍ مَّا فيه، لا وجود حادث معين.

ولا نسلِّم امتناع قدم وجود حادث؛ لأنه على وجوده الانتشاري مستمر سيال في هذه الوجودات الحادثة الطبيعية، ووجوده مساوق القدم في القدم للوجود الإلهي لنفس الطبيعة، وكم من أحكام تختص بالطبيعة ولا تسري إلى أفرادها، وإن كانت مستفادة من جهة الأفراد، كالنوعية للإنسان؛ لكونه عين حقيقة أفراده. وكذا اللاتقفية عارضة لمطلق العدد ومقدور البارئ وغيرهما، مع أن كل مرتبة متعينة من أفرادهما واقفة غير متناهية، فهكذا حال الوجود الإلهي لنفس الطبيعة. فعلى هذا اندفع ما أورده الشارح من الجواب.

(2) قوله: وههنا: [أي في إثبات حدوث العالم.]

(3) قوله: الأول إلخ: حاصله: أن العالم عبارة عما سوى الله تعالى، سواء علمنا وجوده أو وجود نوعه أو جنسه، أو لم نعلم شيئا منها، كالأجناس المعبر عنها بـ«عالم الغيب» لا يُكْتَنه حقائقها. ومن الظاهر أن العالم بذلك المعنى غير منحصر في الأعيان والأعراض، فلم يثبت حدوث كل ممكن أيَّ ممكن كان، ثبت إمكان وجوده عندنا أو لا، وعلى هذا لا يكون جواب الشارح مُتَّجها إليه.

ولا يكون متحيزًا أصلًا، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة.
فهو مجرد عن المادة ٢ العشرة ٢ الفلكية القديمة، والإنسانية الحادثة أي بكونها موجودة في الخارج

والجواب: أن المدعى حدوث[1] ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة
جواب بالقول بالموجب فلا يضره إمكان غير المتحيز

والأعراض؛ لأن[2] أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بُيِّن في المطولات.
بل منقوضة بنقوض في الحكمة

الثاني[3]: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرَك[4] بالمشاهدة
وهو هذا الدليل المشاهدة وغيرها

حدوثه، ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء[5، 6] والأشكال
وهي أعراض عدمية أو وجودية

والامتدادات[7].
وكذا ألوانها عند أهل الكلام

والجواب: أن هذا غير مخِلٍّ بالغرَض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛
أي بأصله، وهو حدوث العالم بنقيره وقطميره أي ينشأ منه القائمة بها

ضرورة[8] ....

---

(١) قوله: حدوث إلخ: [وانحصاره في العين والعرض، لا انحصار كل ممكن.] جواب بتغيير الدعوى أو بتفسيرها الغير الظاهر. ثم على هذا يعود هذا النزاع إلى النزاع في إمكان وجود المجردات وامتناعها، أو وقوعه وعدم وقوعه، لكن أدلة وجودها غير تامة عندنا، نعم قد اعترف بعض الأئمة بتجرد النفوس مع حدوثها.

(٢) قوله: لأن: [دليل لما يعلم ضمنا أنه لم يتعرض لحدوث المجردات.]

(٣) قوله: الثاني إلخ: حاصله: أنه يلزم أن يلغو تشمير الذيل لإثبات حدوث جميع الأعراض، بل يكفي إثبات حدوث الحركة والسكون منها، ولو أريد إثبات حدوثها مستقلا بلا تبعية حدوثها لحدوث الأعيان، لم يكف له ذلك البيان. وعلى هذا لا يتّجه الجواب كما لا يخفى، إلا أنه غير وارد على أصل المراد، بل على طرز البيان.

(٤) قوله: ما لا يدرك: [أي لا يعلم، لا أنه لا يحس؛ إذ هو معنى لا عين.]

(٥) قوله: من الأضواء: [لكن أضواء بعضها حادثة مشاهدة كما في القمر.]

(٦) قوله: من الأضواء: [القائمة بالكواكب، فالمراد بالسماوات الفلكيات لا الأفلاك.]

(٧) قوله: والامتدادات إلخ: هي أبعادها، أي ذهاب الامتداد في الجهات، وإلا فالمقدار عندهم ليس غير الجوهر الممتد وهم غير قائلين بوجود الكم المتصل ولا المنفصل القائمَين بالجواهر.

(٨) قوله: ضرورة إلخ: أي لاضطرار حدوثها إلى حدوثها من جهة عدم قيامها إلا بها، فالإضافة للعلية؛ لأدنى ملابسة. أو هذا ثابت لبداهته من جهة عدم القيام. وهذا تأويلُ جَعْلِه مفعولا له لقوله: «يستدعي»، على مذهب من شرط اتحاد فاعله =

أنها لا تقوم إلا بها.

الثالث[1]: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو[2] عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة[3] غير متناهية في جانب الماضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها[4] حركة أخرى لا إلى بداية. وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون[5] أنه لا شيء من جزئيات

= بفاعل المعلَّل به، وإلا فلا حاجة إليه. ويمكن نصبه على المصدرية. والحاصل: أنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث الأعراض، وإلا فلو كانت قديمة لزم وجود الحال بدون محله.

(١) قوله: الثالث إلخ: مَنْعٌ على المقدمة القائلة: لو ثبت وجود ما لا يخلو عن الحادث في الأزل، لزم أزلية الحادث بالاستناد، بأن الأزلية ليست عبارة عن كونه في وقت أو حالة خاصة، بل عبارة عن عدمِ بداية وجوده ثابتا كان أو زمانيا متصرما بذاته، أو عن استمرارِه وسيلانه في أزمنة غير متناهية ماضية، وهذا مختص بالزماني كالحركات والفلكيات، لا بالعقول؛ لتعاليها عن التصرم.

والأزلية في الحركات أزلية تعاقبية لا قرارية، فلا يلزم بحدوث كل حركة عدمُ أزليتها، ولا عدم أزلية طبيعة الحركة. ووجودها سيال في ضمن هذه الوجودات الحادثة. ولا يلزم من حدوث كل فرد حدوثُ وجود الطبيعة، كما لا يلزم من عدم وجود كل إنسان ثلاثةَ آلاف سنة أو ثمانيَ ألف سنة عدمُ وجود مطلقه فيها، كما لا يخفى؛ فإن لها أحكاما خاصة لا تتجاوز الأفراد، وأحكام الخصوص قد تثبت لها بالعرض، فلا يتجه الجواب.

(٢) قوله: بل هو إلخ: [أي هو معنى من المعاني، لا شيء قائم بالجسم، بل معنى اعتباري منتزع عن الجسم بهذا الاعتبار]

(٣) قوله: مقدرة إلخ: إنما زاده تنبيها على أن تعدد الأزمنة على مذهبهم -وهو الاتصال- فرضي وهمي تقديري، وإلا فهو شخص واحد متصل بلا كثرة في الشخص.

وقد يقال: إنه ليشمل أزلية الباري تعالى وصفاته؛ فإنه لا زمان عند وجوده. وما يتوهم أنه وهمي، فلا حاجة إلى ذكر التقدير: ساقط؛ بأنه قد يتوهم من وجود الحوادث، ولا حوادث في الأزل، فيقدر وجودها، فلذا ذكر لفظ التقدير.

قلت: هذا كلام على مذهب الحكماء، وهم غير قائلين بكونه زمانيا، بل ليس للمتكلم أيضا أن يقول بتغيره وتصرمه ذاتا أو صفة. على أنه لا تقدر في العدم، فلا معنى له عند عدم الحوادث.

(٤) قوله: إلا وقبلها: [الواو للحال، أي لا يوجد حركة في حال إلا في حال كون حركة مّا سابقة عليها.]

(٥) قوله: يسلمون إلخ: بل لا يسلمون ذلك، وإنما عندهم الحركة: شخص واحد جزئي متصل، إما بنفسه أو بالاتصال =

الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: أنه لا وجود[1] للمطلق[2، 3] إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات.

الرابع[4]: أنه لو كان كل جسم في حيِّز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيِّز هو السطح الباطن من الحاوي الـمُمَاسّ للسطح الظاهر من الـمَحويّ.

والجواب: أن الحيِّز عند المتكلمين هو الفراغ[5] المتوهم الذي يشغله الجسم، وتنفذ فيه أبعاده.

= الزماني غير متناه في جانب الماضي كالزمان. ووجودها تعاقبي غير قار، أو وجود دهري مجتمع في متن الدهر بلا ترتب إلّا بالاتصال، وهو مذهب جُمهورهم. فالشخص أيضا قديم، وإنما الحادث أجزاؤها التحليلية الفرضية المقطوعة الطرفين بالتوهم. وهي أفراد لمطلق الحركة أيضا كأجزاء الماء المتصل، لكن وجود الشخص وجود حقيقي ولهذه الأفراد فرضي غير متقرر؛ لكونه انتزاعيا، فلم يتجه الجواب من وجه آخر، ولا إبطال إلا بإجراء براهين بطلان عدم التناهي مطلقا تعاقبا أو اجتماعا، ولو سلم اختصاص أجزائها بحالة الاجتماع فهي مجتمعة أيضا عندهم في عالم الدهر وحاقِّ الواقع.

(١) قوله: لا وجود إلخ: عينيا كان أو ذهنيا؛ لأنه شخص ذهني أو لحاظي؛ لاكتناف عوارض الظرف والمحل. ولذا قيل بامتناع الماهية المجردة مطلقا. ثم هذا غير مسلم، لا في المتناهي ولا في غير المتناهي، كما عرفت من تمثيل طبيعة الإنسان، وكما يقال: الورد يبقى شهرين، وكل فرد منه لا يبقى كذلك، وظاهر أنه في المتناهي. فالعجب ممن يُمَثِّل له به، ويعترِف في المتناهي لا في غيره.

(٢) قوله: للمطلق: [أي للكلي، لا المطلق المصطلح.]

(٣) قوله: للمطلق: [فيه أن حدوث كل فرد لأن لوجوده بداية، والكلي لا بداية لوجوده؛ لعدم تناهي الجزئيات له. **قلت**: مطلق الشيء متصف بكل من الحدوث والقدم أخذا من كلٍّ ومن المجموع، وأخذا منه الأحكام العامة والخاصة، والشيء المطلق متصف بالقدم؛ لعدم أخذه أحكام الأفراد منفردة.]

(٤) قوله: الرابع إلخ: هذا مبني على مذهب المشائين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماسّ ذلك السطحُ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. وعلى أن الحيز والمكان أمر واحد. وكلاهما ممنوع عندنا.

(٥) قوله: الفراغ إلخ: أي البُعد الممتد في الأقطار الثلاثة الذي يفرضه الوهمُ مِن توهمِ كون الجسم مشغولا متوهَّم السريان =

ولما ثبت(١) أن العالم محدَث،(٢) ....

= في ذلك الفضاء. وقد يقال: هو معنى المكان، والحيز ما يعتمد عليه الجسم، كما هو عند العرف.

وأما الحكماء المشائية فالمكان عندهم هو السطح المذكور، والحيز أعم منه، وهو ما يتباين به الجسم عن الآخر ويتمايز به عنه في الوضع، سواء كان مكانا فقط، أو مع الهيئة الوضعية، أو نفس الوضع، كما في الجسم المحيط بالكل.

وأما الرواقية فالمكان عندهم هو البعد الموجود المجرد عن المادة، سارٍ أقطارَ المتمكن في أقطاره.

(١) قوله: ثبت إلخ: رأيت بعض الغَرْقَى في بحر محيط من السفاهة يتفوه بأنه في قَلَق من فهم هذه الأدلة؛ لكونه قاصر الذهن بالرُّعُونة، وبأن الواجب ههنا الاعتصام بأدلة الكتاب والسنة، وأنه لا يجوز التشبث بذيل العقل وتخبطاته في إثبات العقائد الإسلامية، بل هو سَفَه ظاهر عند البراهين السمعية. فانظر إلى هذه المرتبة من التخبط من الشيطان وإفراط الجهل بمباني الإيمان!

ألم يدر أن إثبات المباني الإسلامية التي يتوقف إذعان أصل الشرع على الإذعان بها، هل يمكن بالأدلة السمعية؟ أليس استحالة الدور أبيَن من استحالة قلب العطار شريفا سيدا؟! ألم يفتح طرفا إلى أن وصمة الممتنعات النظرية أيضا مدفوعة من ذيول طاهرة شرعية فضلا عن البديهية؟! وعند ذلك تُؤَوَّل النصوص القطعية وتُصرف الآيات عن ظواهرها.

ألم ير أن استحالة عدم الإرسال الإلهي عند صدور المعجزة بعد الدعوى أزعجته إلى الإقرار بالنبوة، مع أن إثبات كونها عقلية يصعب على هذا القاصر جدا، بل ممتنع عادة، لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور. ومِن ثَمَّ تراه يحمل المتشابهات على ظواهرها، فهو من الذين في قلوبهم زَيْغ، فيتَّبِعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، إذا لم تستحي فاصنع ما شئت.

(٢) قوله: محدث إلخ: أي الأجسام بذواتها وصفاتها حادثة، وهو الحق، وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. وذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا إلى أن الفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها المشخصة، غير الحركات والأوضاع والأشواق والإرادات المتجددة وقتا فوقتا، فحادثة، والعنصرياتُ بمادتها وصُوَرُها الجسمية بنوعها والنوعيةُ بجنسها. وذهب من تقدم أرسطو إلى أنها قديمة بذواتها، مُحْدَثَةٌ بصفاتها. فمنهم من زعم أن القديم جسم، فقال ثاليس الملطي: إنه الماء المبدع الأول، المخرج منه السماء والأرض وما بينهما؛ أخذا مما في التوراة.

وقيل: النار، والبواقي منها بالتكثيف. وقيل: البخار، والباقي إما بالتلطيف أو التكثيف. وقيل: الخليط من كل شيء بجسم وجزء.

ومنهم من زعم أنه ليس بجسم، فقالت الثنوية من المجوس: النور والظلمة، والعالم من تولدهما.

وقال الحرمانيون: النفس والهيولى. قد عشقت بالهيولى؛ لتوقف كمالها الحسي والعقلي عليها، ومنهما أنواع المكونات.

وقيل: الوحدة تحيزت فصارت نُقطا، ومنها خطا، ومنه سطح بالاجتماع، ومن جمع السطوح الجسمُ. =

ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث؛ ضرورةَ امتناع(١) ترجُّح(٢) أحد طرفي الممكن من غير مرجِّح، ثبت أن له محدِثا.

(خبر مقدم) (في حدوثه) (جملة معترضة إتماما لما يجب في جواب «لما») (قيل: هو نظري) (جواب «لما»)

والمحدِث للعالم هو الله تعالى(٣) أي الذات(٤) ....

(أي الخالق الموجد، المخرج له من العدم إلى الوجود)

= وتوقف جالينوس في هذه المسألة، وقال لبعض تلامذته: اكتُبْ عني: إني ما علمت أن العالم قديم أو محدث. فطعن به فيه بعض أقرانه إذا أراد مِنْ مَلِكِ زمانه تلقيبه بـ«الفيلسوف»، فلم يلقِّبه به.

(١) قوله: امتناع إلخ: يرد عليه: أن العدم السابق قديم ولا مرجِّح له، وأن العدم لا يحتاج إلى تأثير مرجح، إلا أن يقال: عدم العلة علة لعدم المعلول، سواء أخذ عدم العلة التامة، وهو التحقيق، أو عدم علةٍ مَّا، كما قيل. وقد يدفع استحالة الترجح بلا مرجِّح بالفارِّ من سَبُعٍ إلى أحد طريقين سنحا له من غير ترجح، وله موارد نقوض أخر أيضا.

وقد يقال: عدم العلم لا يستلزم علم العدم. وله أجوبة أخرى أيضا. ومن هذا يختار: أن الممتنع هو الوجود بالإيجاد بلا موجد. وللبسط مقام آخر، نبذ منه في مقدمات «التوضيح وتلويحه».

(٢) قوله: ترجح إلخ: [ولا يمتنع ترجيحه بلا مرجح عندنا كما في الإرادة إذ هو ترجيح وترجح المراد به.]

(٣) قوله: هو الله تعالى إلخ: هذه مسألة يتوقف عليها الإقرار بالنبوة وصدق دعوى مدعيها؛ إذ لو لم يثبت أولًا وجود البارئ فمن أرْسَله؟ فهي من أقدم علل الإيمان بالرسالة، كالتوحيد والاتصافِ بالصفات الكمالية وبالإرسالِ وبخلقِ الملائكة الوسائط للإيحاء. فإثباتها مع نظائر بخمس مائة آية أو بالأخبار الشرعية، وكونها مغنية عن الأدلة الكلامية إغناءَ الإصباح عن المصباح: من أعظم مراتب إفراط الجهالة وأقبح أنحاء السَّفاهة، ولكن لا غرو من الهُكَعَةِ الراعن الممحوِّ في الوقيعة في الأئمة، والطاعن فيهم اللاعن، والغالِّ في غنائم الشريعة الخائن.

(٤) قوله: الذات إلخ: قيل: فسره به ليصح الحمل عند من لا يجوِّز حمل الجزئي. وليعلم أن موضوع الطبع حمل المجهول على المعلوم، والمعلوم سابقا علمه بصفة كونه محدثا؛ لأن المحدَث لا بد له من محدِث. وليصلح إيراد صيغة الفصل، وإلا فمقامها عند اشتباه الخبر والنعت، والعَلَم لا يصلح نعتا. قلت: هذا أصل علة الوضع، ثم عزلت الملاحظة عنها كما في ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ﴾ (المائدة: ١١٧)، ودار الحكم على الدليل لا على العلة، كما في عامة الأحكام الشرعية. وقيل: إنما وصف بأن وجوده من ذاته لإشعار زيادة وجوده عليه بأنه ناشئ منه. وأورد عليه بأنه لا يثبت من دليله. **قلت أولا**: المراد به الوجود المصدري المتبادر، وهو زائد إجماعا ناشئ منه. **وثانيا**: إن الدليل لم يقمه عليه، بل على مجرد وجوب الوجود، كما يعطيه ألفاظه.

وقد يقال: لو كان عين ذاته لزم إمكانه؛ لأن العينية ليست لذاته، وإلا لكان عينا في الممكن فهو لغيره، فيكون ممكنا. **قلت أولا**: معارض بأنه لو كان غيره لم يكن لذاته، وإلا كان غيرا في وجود الوجود أيضا فهو لغيره. **وثانيا**: بأنه لو كان غيره قام به فهو علة لإمكانه، ووجود العلة مقدم، فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى العينية. **وثالثا**: إنها لذات الواجب لا لذات مطلق الوجود.

الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته[١]، ولا يحتاج[٢] إلى شيء[٣] أصلًا؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدِثا[٤] للعالم ومبدأً له، مع أن العالم اسم[٥] لجميع ما يصلح علمًا[٦] على وجود مبدأ له.

وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأً[٧] لها.

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل[٨]، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات ....

---

(١) قوله: ولا يحتاج: [أي وجوده أو ذاته في وجوده.]

(٢) قوله: ذاته: [أي ماهية الذات، وهو الحقيقة الكلية.]

(٣) قوله: إلى شيء: [أي موجود ممكن أو واجب.]

(٤) قوله: محدثا إلخ: قيل: إن لم يصلح محدثا لجميعه فمسلم لكن التالي خلاف الفرض؛ لأن الفرض كونه محدثا له، فيجوز كونه من العالم غير حادث، مبدأ لما يصدر منه. وإن لم يصلح محدثا لما سواه، فالملازمة ممنوعة.

قلت: قد تقرر أن الممكن لعرائه عن الوجود في نفسه لا يصلح علة موجدة لشيء. وأيضا قد تقرر عندهم أن كل ذات ممكنةٍ محدثةٌ. وقيل: الملازمة ممنوعة؛ لأن صفاته جائزة الوجود وليست من العالم. **قلت**: لا ينقض الكلية؛ لأن معناها: كل ذات جائزة من العالم.

(٥) قوله: اسم إلخ: إن أريد به الكل الفردي خالف المتبادر، ولزم كونه اسما لكل فرد. وإن أريد به المجموعي فهو من أفراد العالم لا عينه. وينتقض بالصفات. ويمنع الملازمة؛ لجواز كون الممكن غير علامة. **قلت**: هذا كله واهٍ؛ إذ كل ممكن لاحتياجه علامةٌ، ولأن كل ذات ممكنةٍ حادثةٌ. ثم هذا ليس حادثة حتى ينقض بشيء.

(٦) قوله: يصلح علما: [أي يمكن وإن لم يكن بالفعل.]

(٧) قوله: مبدأ إلخ: مبنيٌّ على أن علة الكل علة لكل جزء منه، وفيه أنظار. وما يشاهد أن النجار علة فاعلية للسرير، وليس علة لكل خشَب ومسمار، وموجدا له: ساقط؛ بأنه ليس علة وفاعلا إلا لحدوث الجمع والتركيب والهيئة السريرية، لا لنفسه.

(٨) قوله: التسلسل: [وكذا أخوه الدور، ولم يذكره اكتفاء بأخيه. وقيل: الدور مستلزم لتسلسل، وهو مفروغ عنه في مقامه.]

لا إلى نهاية لاحتاجت(١) إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة(٢) كون

ذاهبة بالترتيب لا إلى إلخ — أي جزاها

الشيء علة لنفسه ولعلله(٣)، بل خارجا عنها، فيكون واجبا(٤)، فتنقطع السلسلة.(٥)

لأن الخارج عن جملتها هو الواجب، لا غير — اللام عوض عن المضاف إليه

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق(٦)، وهو(٧) أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية

على بطلان عدم التناهي الكمي لا اللاتقفي — أي تقريره أن نفرض إلخ

جملة، ومما قبله بواحد(٨) مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين، بأن نجعل الأول

أو مما بعده بواحد أو كثير معين متناه — بالتطبيق الإجمالي العقلي — الباء للبيان

من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرا، فإن كان بإزاء

أي نطبق المبدأ على المبدأ والأوساط على الأوساط — في البواقي على الترتيب

كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد(٩)، وهو محال(١٠)، وإن لم يكن(١١)

بلا بقاء فضل — أي الجملة — أي واحد موجود — هو الثانية

فقد وُجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، ....

هو الواحد الزائد — لزيادتها عليها

---

(١) قوله: لاحتاجت إلخ: [الحاجة رجح وجودها بتساوي طرفيها لإمكانها إلى علة مرجحة لوجودها على عدمها الأصلي.]

(٢) قوله: لاستحالة: [لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود، فلا يفيده التغاير الاعتباري.]

(٣) قوله: ولعلله: [لف ونشر مرتب.]

(٤) قوله: واجبا إلخ: لأنه لو كان ممتنعا لم يوجد، فلم يوجد غيره، ولو ممكنا كان داخلا في السلسلة. ومعنى انقطاعها: انتهاؤها في ختم العلية إلى الواجب، فلا يرد ما يتوهم.

(٥) قوله: السلسلة إلخ: يورد بأن مجموع الممكنات والواجب ممكن، فله علة، وهي ليست إلا جزأه. وأجيب بأن المحتاج إليها مجموع الممكنات، والخروج يلزم لقطع السلسلة، وههنا ينقطع بالواجب، فهو علة لكل ما سواه. ومن أدلة إبطال التسلسل أنه يلزم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات، وله أدلة كثيرة.

(٦) قوله: برهان التطبيق: [يجري في المتصلات الكمية بالترتب الاتصالي، وفي الأعداد ومعدوداتها بالترتب الوضعي أو العلي أو اللزومي.]

(٧) قوله: وهو: [هذا تقرير إجرائه في المنفصلات.]

(٨) قوله: بواحد إلخ: [فتكون زائدة عليها بواحد.]

(٩) قوله: كالزائد إلخ: أي مساويا له، أما كونه زائدا فلزم من كونه كلا، والناقص جزء منه؛ لأنه مشتمل عليه وعلى قدر زائد مقطوع من المبدأ إلى المبدأ. وأورد عليه بأن الزيادة والنقص من عوارض الكمّ من حيث التناهي، والمساواة ههنا بمعنى عدم الانقطاع، أي التشابه في هذا الوصف، لا بمعنى التطابق بلا فصل، وليس هذا موضع بسطه.

(١٠) قوله: محال: [لامتناع اجتماع المساواة والزيادة في شيء؛ إذ هو مصداق التناقض.]

(١١) قوله: وإن لم يكن: [كل منها بإزاء واحد واحد منها، بل انقطعت الثانية.]

فتنقطع الثانية وتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدرٍ متناهٍ، والزائد
لأن الزيادة بعد ختم السلسة أي من تناهي الثانية

على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة.
للقطع من الجانبين

وهذا التطبيق[١] إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود،[٢] دون ما هو وهمي محض؛[٣]
العقلي الإجمالي بجعل الكلي مرآة لأفراد غير متناهية كما في موضوع الكلية

فإنه[٤] ينقطع ....

---

(١) قوله: وهذا التطبيق إلخ: استدل السالمي في «التمهيد» على الصانع بأن المطر مثلا دليل السحاب، وإن لم ير السحاب، ولذا يعلمه به الأعمى، وكذا المنسوج والمخيط والبناء على الناسج والخياط والباني يحصل به علمه باليقين. انتهى **قلت**: هذا جزم على جري العادة لا بطريق القطع القطعي الذي يمتنع خلافه بالذات. وقد يمكن وجود المطر بدون السحاب عقلا على نمط خرق العادة، وخرق العادة من جنس الممكنات. وقال أيضا: إن أمثال هذه المعلومات بعد الفكر توجب القطع، وتصير علما ضروريا يجب الإيمان به، ومن شك فيه يصير كافرا.

قلت: النظري لا يصير ضروريا أصلا بالقلب، نعم هو مساوٍ له في القطع، لا في مراتب جلاء القطع، وأعجب منه هذا التكفير على أنه لا يتعلق الإكفار بإنكار البديهيات أيضا.

(٢) قوله: تحت الوجود إلخ: أي يكون موجودا واقعيا غير منوط باعتبار، خارجيا كان أو ذهنيا. وإنما شرطه لأن ههنا مغالطة باشتراك لفظ اللاتناهي؛ لأنه يطلق على اللاتناهي الكمي واللاتقفي، وهما طبيعتان مختلفتا الأحكام والآثار.

فالأول محال، والثاني جائز، بل واقع في الأعداد والمعلومات والمقدورات وأجزاء الجسم وسائر الانتزاعيات، ولهذا يجرون البرهان لإبطال عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة بإثبات ترتبها بإضافتها إلى أزمنة حدوثها. وأورد عليه بأنه لا ترتب للقلة والكثرة في كل زمان. وأجيب بأنه لا ضير به في ترتب الأزمنة الغير المتناهية لها؛ لأن الحادث في كل زمان قدر متناه.

قلت: لا حاجة إلى إثبات الترتب؛ لما حققه الدواني أن كل جملة غير متناهية فهي مترتبة بترتب المجموعات الغير المتناهية بعد إسقاط واحد واحد بالترتب العلي أو اللزومي، أو بترتب الأعداد العارضة لها. لكن يرد أن المجموعات أمور اعتبارية ولا استحالة فيها. قلنا: لكنه يجري فيها إذا كان منشؤها غير متناه، كما في الأجزاء المتساوية الغير المتناهية في الجسم الغير المتناهي.

(٣) قوله: وهمي محض: [لا وجود لها في العين بل بالفرض.]

(٤) قوله: فإنه إلخ: قيل: يجري في الحركات الفلكية؛ لأن لها وجودا ولو على التعاقب. وأورد بأن التوسطية شخص واحد غير ممتد ولا متعدد، فلا كم متصلا ولا منفصلا؛ لأنها بسيطة، والقطعية أمر موهوم فلا وجود. قلنا: التوسط له امتداد عرضي بسيلانه واختلاف نسبه واستمراره، وإن كان في نفسه بسيطا، فيكفي لإجرائه الكميةُ ولو عارضية، أو بالعرض ولا يلزمه الكمية بالذات. والقطعية عند جمهورهم موجودة في الخارج في مجموع زمانها في عالم الدهر، وهو المحقق عندهم، =

بانقطاع الوهم.

لأن العقل لا يقدر على إحضار غير متناه تفصيلا

فلا يرد(١) النقض بمراتب(٢، ٣) العدد، بأن تطبق جملتان، إحداهما من الواحد لا إلى نهاية،

نقض هذا البرهان — أي سلسلتان منتظمتان

والثانية من الاثنين لا إلى نهاية. ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته(٤)؛ فإن الأولى أكثر من

أي معلوماته

الثانية(٥) مع لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات:

أي مقدوراته — الاعتبارية — أي عدم وروده لأن إلخ

أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه(٦) آخر، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود؛

أي من العدم فيه — كل من هذه السلاسل الثلاث — الجملة صفة لقوله: «حد» — بالفعل — ويكون موجودا بالفعل

فإنه محال.

إجماعا

الواحد(٧) يعني(٨) أن صانع العالم واحد، ....

= بل أطبقه على وجود الزمان في الخارج قائما بالحركة. وإن الأعدام اللاحقة غيبوبات لا أعدام حقيقية، فالإجراء ظاهر.

(١) قوله: فلا يرد إلخ: لأن اللاتناهي لاتقفي وكلّ جملة موجودةٍ متناهيةٌ. وقد يورد بأن السلاسل الغير المتناهية -كالأعداد والمقدورات واللزومات وغيرها- موجودة في علمه تعالى، الشامل لجميعها، وإلا لزم الجهل بالبعض فيجري فيها؛ لوجودها بالفعل. وأجيب بأن وجودها بالفعل غير متناه ليس ممكنا، فلا يشمله العلم كما لا يشمله القدرة.

وفيه أن العلم أعم من القدرة؛ لأنه يعلم الممتنعات أيضا، كما نعلمه، بل أزيد منه. وفيه أن المعلوم بالذات هو المفهوم، وهو ممكن لا ذات المحال؛ إذ لا حضور له ولا جهة له من الوجود.

(٢) قوله: بمراتب: [أي بإجرائه في إبطالها، وهي واقعية على صفة عدم التناهي.]

(٣) قوله: بمراتب: [من الاثنين أو الواحد إلى غير النهاية. والظاهر دخول الواحد، والجمهور على خروجه من العدد؛ لعدم الكمية فيه والعدد منها.]

(٤) قوله: مقدوراته: [وهي ممكنات ذاتية فقط، ولو ممتنعة بالغير لا ممتنعة بالذات.]

(٥) قوله: أكثر من الثانية إلخ: [لأن العلم يتعلق بالمحالات أيضا، ومجموعها مع الممكنات أكثر منها فقط.]

(٦) قوله: فوقه: [نائب فاعل لقوله: «لا يتصور».]

(٧) قوله: الواحد: [صفة لله تعالى أو للمحدث، فلا إشكال معنى بل لفظا.]

(٨) قوله: يعني إلخ: يريد به أنه لم يقصد به الوحدة الشخصية لهذه الذات؛ فإنه ظاهر؛ لكونه جزئيا، بل قصد به انحصار المفهوم الكلي وجوبا في الواحد الشخصي. ثم مفهوم الواجب ليس صفة هو مفهوم ذاتي كاشف عن عين الحقيقة ومصداقه نفس ذاته الحقة كما أن مفهوم الناطق ولو صفة في الظاهر، فهو لكونه عنوانا لمبدأ مقومٍ يعتبر ذاتيا.

ولا يمكن أن يصدُق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة. والمشهور[1] ....
حقة واجبة
عقلا بل يمتنع بالذات — وهو مفهوم كليٌّ بعنوانه العقلي التعبيري، وجزئيٌّ بمعنونه ومصداقه

(١) قوله: **والمشهور إلخ:** وأما بالنظر إلى أصول الفلسفة فلإثبات هذا المطلب طرق، الأول: أن الوجوب نفس ذاته؛ لامتناع التركب، وإلا لو كان خارجا كان في مرتبة نفس الطبيعة خاليا عن الوجوب، بل ممكنا أو ممتنعا قابلا للعدم، وهو محال، وتشخصه عين ذاته؛ لما تقرر بالبرهان، فلو تعدد كان تعين كل من المتعدد عين الماهية، فلزم وحدة المشخصين بالشخص، وهو التناقض.

والثاني: أنه لو فرض تعينه زائدا لم يكن يقتضيه إلا نفس ذاته؛ لامتناع حصوله من غيره، وإلا لزم إمكانه؛ لاحتياجه إليه في الوجود، والنوعُ المقتضي لتعينه ينحصر في فرد واحد قطعا، وإلا لزم اقتضاءُ المتنافيين واختلافُ الصادرين بلا اختلاف في المصدر، وتعددُ التشخص باختلاف استعداد المادة.

والثالث: أن التشخص يحتاج إليه في التعين الشخصي، فنسبته إلى الطبيعة النوعية كنسبة الفصل إلى الجنس في الحاجة إليه في التحصل نوعا أو شخصا، والفصل مقوم، فلو تعدد الواجب لتعدد تشخصاهما، وإلا لزم التوحيد، فيلزم تركب كل منهما من وجوب الوجود ومن التعين المقوم للشخص في التمايز الشخصي، والتركب ملازم للإمكان بالاحتياج إلى الأجزاء، وتأخرِ الكل عنها ذاتا.

وأما بالنظر إلى دأب أهل الكلام فله طرق مستغربة سمح بها أبو شكور في «التمهيد» وهو علامة الزمان.

منها: أنه يثبت بضرورة حاجة المصنوع، والثابت بها مقدر بقدر الضرورة، وهي مرتفعة بوجود الواحد، فلا يقال بوجود الزائد. **قلت:** هذا شبيه بأدلة الفقه أو خرص أهل الهيئة، فانظر إلى وثاقته وقطعيته.

ومنها: أن الثابت بالدليل واحد، والزائد لا دليل عليه، فما لا يحس ولا يدرك بالدليل له حكم العدم، فلا يسمى شيئا إلا بالدليل، وليس، فلا نقول به.

ومنها: أنه لو تعدد فإما أن يتصلا، فهما واحد؛ لاتحاد الإشارة، أو ينفصلا، فالفصل بالتحديد، والمحدود مقدور فله جنس، والمجانسة تورث الشبه، والشبه بالخلق محال، ويحتاج إلى مقدِّر بالكسر. ثم أورد بأن العالم لا متصل بالصانع ولا منفصل فكذا هذا. فأجاب بأن عدم الخلو عند التجانس والنوعية، وليس بين العالم وصانعه.

ومنها: أنه لو تعدد الصانع فالمصنوع إمّا بالاشتراك فلا يتم الملك؛ لأنه بالمناصفة، ولا ينفذ تصرف أحد الشريكين كلا، وكل منهما ممنوع عن التصرف بالحكمة والجواز، والممنوع مقهور، وهو لا يصلح إلها. وأمّا بالافتراق فالاستحالة أكثر إذا أراد أحدهما حياة زيد والآخر موته.

ومنها: أنه لو تعدد مع العلم والقدرة والحكمة والاتفاق بلا تعارض، فأحدهما بهذه الصفة كاف، فلا فائدة في الثاني، فلنا عنه غنية. فلا يكون إلها.

ومنها: أن الثاني غير معلوم لنا بالدليل، والعبد ما لم يعلم صانعه ورازقه وآمره وناهيه لا يصلح الإيمان به؛ للشبهة في =

أي في إثبات عدم إمكان صدقه — لفظة «لو» مفيدة للملازمة وبطلان التالي معا

في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع(١)، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

من أرباب العقائد الشرعية — لا المصرح به بهذا التقرير، بل هو مستفاد منه — أي في السماء والأرض — عن هذا النظام المشاهد — أو ثلاثة أو أكثر

وتقريره(٢): أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد(٣) أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلًّا منهما في نفسه أمر ممكن(٤)، ....

دليل لإمكان هذه الصورة من التمانع — أو مطلق عدم حركته سلبا بسيطا — مع عزل اللحظ عن الامتناع العارض

= المعرفة والتميز بين الخالق وغيره. وهذه وجوه رويناها تنشيطا لخواطر ذوي العقول، ولا نقول: إنها وجوه بل لا أنها أشياء أو شيء من مفرح القلوب فضلا عن مطارحة الكلام فيها.

(١) قوله: التمانع إلخ: سمي به؛ لأنه مبني على فرض التمانع؛ لأنه يبين فيه تمانع الآلهة عن الألوهية. قيل: هذا البرهان لا يمنع صدق مفهوم الواجب على الأكثر إلا إذا ثبت ملازمة الوجوب والصانعية. **قلت**: إمكان الصانعية لازم لذات الواجب، وإمكانها ملزوم لإمكان التمانع الملزوم للمحال، وقد لزم من فرض التعدد فيكون محالا. ومن غرائب أطوار بعض رؤساء أهل السَّفَه التمسكُ بآيات الوحدة كقوله: ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾، وقد عرفت أن الإيمان بالشرع منوط بإذعان التوحيد، وأما هذا الدليل في الآية فعقلي ملزم للخصم لا سمعي، غير ملزم للتنوية.

(٢) قوله: وتقريره: [وقد يُقَرَّرُ بأنه لو أمكنا أمكن اجتماع إرادة كل منهما على حركة زيد، فإن وجدت بهما لزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي، ولو بأحدهما يلزم عجز الآخر.]

(٣) قوله: بأن يريد إلخ: تصوير للتمانع لا لإمكانه. وأورد عليه أولًا: باحتمال كون أحدهما صانعا قادرا دون الآخر، وعرفت ما فيه. وأجيب بإرادة الوجوب مع الصنع، وبأنه يلزم التعطل أو الإيجاب. ورد بأنه موجب صفاته فلا نقض في الإيجاب. وفيه أنها كمال لا العالَمُ، والإيجابُ في الكمال كمال. وثانيا بالنقض بفرض تعلق إرادته بعدم ما وجب ذاتُه، فيجري فيه الدليل. **قلت**: عدمه ممتنع بالذات، فلا يتعلق به الإرادة كعدم الواجب.

وثالثا بالحل بأن عدم القدرة لامتناعه بالغير بسبب تعلق إرادة أحدهما بخلافه ليس عجزا للآخر؛ فإنه لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة، وإرادة أحدهما الوجود تحيل عدمه. **قلت**: الامتناع بالغير لا يحيل تعلق القدرة؛ لأن كل ممكن إما ممتنع بالغير قبل علته التامة أو واجب بالغير بعدها، فلا يكون مقدورا، وإعدام المعلول عند وجود علته ممكن مقدور بإعدامها، ومع وجودها وبقائها ممتنع بالذات، إلا أن يبنى الأمر على مذهب الأشاعرة. وقد يجاب بفرض التعلقين معا، فلا نقض ولا حل؛ إذ تعلقا بالممكن الصِّرْف. ورُدَّ بأن تعلق الإرادة بما تعلق به إيجاب ذاته له يحتمل أن يكون أزليا فتعلقا معا.

(٤) قوله: ممكن إلخ: يجوِّزه العقل بالنظر إلى ذاته، بخلاف إرادة عدم ما أوجب ذاتُه وجودَه، كصفاته؛ لأنه فرض متنافيين كلاهما مقتضى الذات الواحدة، وهو محال بذاته. وقد يجاب بأن خروجَ الممكنِ المقدور عن قدرته بمقاومة الغير عَجْزٌ، لا خروج غيرِ المقدور من بدو الأمر، أو لامتناعٍ بإرادة نفسه أو بإيجاب ذاتِه لا غيرِه.

أي في اجتماعهما، كما لا يتنافى إرادات العباد جمعا

وكذا تعلُّق الإرادة بكل منهما في نفسه؛ إذ لا تضادّ بين إرادتين، بل بين المرادين(١)، وحينئذ

أي ممكن في نفسه — أي المرادان — أي لا تنافي، لا التضاد المصطلح عليه

إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا(٢)، فيلزم عَجْز(٣) أحدهما(٤)، وهو أمارة الحدوث

أي يصدر بالإرادتين — واجتماعهما محال

والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزِم لإمكان التمانع المستلزِم(٥) للمحال،

الخاص المنافي للوجوب — إلى الغير في تكميل قدرته وتعميمها للممكنات طرا — أي على إيجاد ما يخالف إرادته

فيكون محالاً(٦). هذا تفصيل ما يقال(٧): إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه(٨)،

في تقريره — في إيجاد الأمور الممكنة المرادة

وإن قدر لزم عجز الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتّفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير

من التقرير — في إبطال البرهان — في إيجاد الأشياء — وتخالف — هو مخاصمتهما في الإيجاد والإعدام

ممكنة(٩)؛ لاستلزامها(١٠) المحالَ. أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين، كإرادة الواحد حركةَ زيد(١١)

في آن واحد — مضاف إلى الفاعل

وسكونَه معًا.

---

(١) قوله: المرادين: [وهما الحركة والسكون جمعا في زمان واحد.]

(٢) قوله: أو لا: [يحصل شيء منهما فهو عَجْزهما، أو مرادُ أحدهما وحصل مراد الآخر: لزم عجز أحدهما.]

(٣) قوله: عجز: [لأن وقوع أحدهما لازم؛ لامتناع الخلو عن موضوع صالح.]

(٤) قوله: أحدهما: [لأن عدم حصول مراده بعد الإرادة؛ لعدم قدرته مع إمكانه.]

(٥) قوله: المستلزم: [صفة لقوله: «إمكان التمانع» لا لـ«التمانع».]

(٦) قوله: محالا: [لأن المستلزم للمحال محال، لكنه امتناع بالغير، إلا أن يقال: الواسطة هي في الإثبات وكاشفة لا في الثبوت]

(٧) قوله: ما يقال: [على الإجمال بلا لحاظ مادة.]

(٨) قوله: لزم عجزه: [لأنه عدم القدرة عما من شأنه هي.]

(٩) قوله: غير ممكنة إلخ: ووجه الدفع ما مر أن الممانعة في نفسها ممكنة، وإنما نشأ المحال من فرض التعدد، فيكون المحال هو التعدد، لا نفس الممانعة، وكذا اجتماع الإرادتين في نفسه ممكن، وإنما جاء الامتناع من فرض التعدد، والاعتبار باجتماعهما في واحد باطل؛ لأنه ممتنع في نفسه بنفس تصوره، وإنما منشأ جوازه كان هو التعدد فيكون محالا؛ لأن المجوِّز للمستلزم للمحال محالٌ، ولما استلزم إمكانُ التمانع إمكانَ العجز، وهو محال، كان إمكانه محالا، فكان إمكان التعدد -وهو ملزومه- محالا، وإذا امتنع إمكانه كان ممتنعا؛ لأن إمكان الممكن واجب.

(١٠) قوله: لاستلزامها: [والمستلزم للمحال محال، وإلا لزم جواز انفكاك اللازم عن ملزومه.]

(١١) قوله: حركة زيد: [أي تحريكه وإسكانه؛ فإن الإرادة يتعلق بفعل نفسه لا بغيره.]

(الأنبياء: ٢٢)

واعلم أن[١] قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ حجة إقناعية[٢]، والملازمة[٣] عادية[٤] على ما هو اللائق بالخطابيات[٥]؛ ....

عن النظام — ظنية مقنعة للقاصر عن حوز اليقين

---

(١) قوله: واعلم أن إلخ: [أي بمنطوقه، وأما برهان التمانع المشار إليه به فقطعي بإجماع المتكلمين.]

(٢) قوله: حجة إقناعية إلخ: لم يدر بعض القاصرين ما أودعه الشارح بهذا اللفظ، فوثب ورَقَص، واجترأ أن يقول: هذا حرف تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم، فأين هذا من دأب الإسلام؟! بل هي حجة قطعية، وما أورده في رفعها فبنيانه على شفا جُرُفٍ هارٍ.

قلت: يا أسَفَى على هذا الزمان، الخارج فيه المدعي لتلبسه بصورة الإنسان، لا يمسها مُسْكة من نطق الإنس والجان، هذا كما استشنع بعضٌ جَعْلَ أهل الميزان مفهومَ الواجب كليا، ولم يدروا أنهم جعلوا اللاشيء ومفهوم شريك البارئ أيضا كليا، وهما ممتنعان بالذات، فضلا عن التكثر الواقعي، بل الإمكاني. فيا لَهْفِي على أن هؤلاء الكَمَلة في الرُّعونة لم يبالوا بأن الشارح كيف بلغ مبلغا في بيان إعجاز القرآن واستقصائه معارج البلاغة ولطائفها واعتباراتها.

والوجيز في أصل مقصوده أن القرآن فيه حِكَم وأسرار ومصالح واعتبارات مطموح إليها لا تحصى، فقد ينظر فيه مصالح العامة والخاصة وخطاباتهم، فأودع في الآية كلا النظرين، فهي بعبارة النص خَطَابة وخِطَاب للعامة وحجة على نمط الإقناع على قدر عقولهم بما يلائم شأنهم في مبلغ العلم والدراية القاصرة عن معاني البراهين الغامضة، وبإشارة النص برهانٌ وحجة قطعية خطابا ونظرا إلى عقول الخاصة على قدر غوران مداركهم ومبالغ أقاصي تشحيذ خواطرهم في معاركهم.

ثم ردّه ليس إلا لصلوح ظاهر نظمه برهانا قاطعا، لا لأنه يشير إلى دليل قطعي، كيف وقد اعترف به في قوله: «المشار إليه بقوله تعالى»، وهذا ظاهر لمن تدبر مضمون هذا الرد، ولو كان لهذا الجبان رجولية لزمه أن يدفع هذا الرد الذي زعمه على شَفَا جُرُفٍ هَارٍ.

(٣) قوله: والملازمة: [بين تعدد الآلهة وفساد السماء والأرض.]

(٤) قوله: عادية: [واقعة على جري العادة، فهي قضية اتفاقية أو لزومية عادية، لا لزومية عقلية؛ لعدم العلاقة.]

(٥) قوله: بالخطابيات إلخ: أي المخاطب بها العامة، والكلام يخرج على قدر عقول المخاطبين، فهذا لا ينافي البلاغة، بل هو عينها؛ لأنها بطِباق مقتضى المقام والحال. ثم السر ما علَّمناك. وقد يقال: هو إشارة إلى أن جعله إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي له، أخذًا مما آثره جار الله في «كشافه» أن فيه دلالة على أمرين: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحدا، وأن لا يكون الواحد إلا إياه وحده بقوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وهذا لأن الرعية تفسد بتدبير الممكنين لتغالبهما وتناكرهما والتمانع، ففيه تجادل للملكين ومطاردة.

وقد يقال: إن الآية لبيان فساد الشرك وصلوح التوحيد بأنه لو كان في السماوات آلهة كما في الأرض لفسدت كلتاهما بشؤم الشرك، وإنما بقاؤهما ببركة خلو السماء عن الشرك. انتهى فتدبر ما فيه.

كما في الملكين على إقليم واحد مع فقرهما في عامة الأمور وعدم كمال ملكهما والواجب... كمال الكبرياء

فإن العادة جارية[١] بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى[٢، ٣]:

أي مستمرة دائما — أي إن كان غير موضوع على الإقناع بل على القطع

﴿وَلَعَلَا[٤] بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١)، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل، أي خروجهما[٥] عن هذا النظام

أي زوالهما عن هذا الترتيب والتركيب

المشاهَد، فمجرد التعدد[٦] لا يستلزمه؛ لجواز[٧] الاتفاق على هذا النظام، ....

المهيب بالنضد — وهو المقدم للشرطية — على البتات — من الآلهة، المراد منهم الوجباء، لا مجرد المعبودين كما وهم

---

(١) قوله: جارية إلخ: قيل: العادة قد تفيد اليقين كالعلم ببقاء الجبل الذي شاهدناه أمس، فأين مجرد الإقناع؟ ودفع بأن هذا في الشاهد، لا في الغائب المقيس على الشاهد، وبأن هذا في العادة الدائمة، لا في الأكثرية الغالبة، والتغالب من هذا القبيل.

قلت: العادة ولو دائمة ليس غاية الأمر فيها إلا عدم فعلية جانب الخلاف، لا إمكانه، ولو فرض فامتناع الخلاف فيها امتناع عادي لا عقلي، والقطعية عقلا لا تحصل إلا بالامتناع عقلا.

(٢) قوله: بقوله تعالى: [بلا ملاحظة وجوب الصنع، وفيه النزاع.]

(٣) قوله: بقوله تعالى: [إذ في سورة المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١).]

(٤) قوله: ولعلا: [أي انفرد كل منهم بما خلقه ولغلب بعض الآلهة على الآخر.]

(٥) قوله: وإلا إلخ: أي وإن لم يكن الآية حجة إقناعية والملازمة عادية، لم يتم صحة الكلام على تقدير قطعية الاستدلال؛ لورود المنع على الملازمة على تقدير إرادة الفعلية، وعلى بطلان اللازم على إرادة الإمكان، واللازمُ -وهو عدم صحة الكلام الإلهي- باطل، فالملزوم مثله، وهو القطعية وعدم الإقناعية، فثبت الإقناعية.

(٦) قوله: فمجرد التعدد: [أي بلا ملاحظة وجوب الصنع، والنزاع فيه.]

(٧) قوله: لجواز إلخ: اعلم أن هذا الرد وقوله بإقناعية الملازمة استشنعه كثير ممن لا تدبر له إلى أن أصاب الداء ذوي الأفهام حتى كفره بعضهم. فمن معاصريه الشيخ عبد اللطيف الكرماني، شنّع عليه مستندا إلى أن صاحب «التبصرة» كفّر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية. انتهى

وقد عرفت أنه من قلة التدبر وكثرة التجاسر على إسلام المسلم، وكان مما سمح به بالي وانتسجه عَنْكَبُوت خيالي. ثم رأيت مما يقربه فيما أجاب عنه المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ الشارح ذبًّا عن أستاذه، وحاصله: أن العلاج على قدر حال المرض وقوة الطبيعة وقوى الأدوية، كذلك مداواة الطبائع، فالمؤمن سماعا وتقليدا لا يحرك عقيدته بالأدلة كعهد النبوة، والجافي الغليظ الجامد على التقليد لا ينفعه الحجة، بل السيف، والشاك العاقل القاصر عن درك البرهان يتلطف له بالمقنعات الخطابية، والاهتداء بالبراهين لا يتأتى إلا للآحاد من العباد، والغالب على الخلق الجهل والقصور والاحتفاف بالأمور العادية. انتهى ففرحت به؛ للتوافق.

وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي[(١)] السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكنا لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعية،[(٢)] والمراد بفسادهما عدم تكونهما، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما[(٣)] تمانع في الأفعال كلها، فلم يكن أحدهما صانعا، فلم يوجد مصنوع. لأنا[(٤)] نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، ....

(١) قوله: بطي: [كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، وقوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴿١﴾﴾ (الانشقاق: ١)، وقوله: ﴿ٱنفَطَرَتْ﴿١﴾﴾، وقوله: ﴿ٱنتَثَرَتْ﴾، وقوله: ﴿كُوِّرَتْ﴾، وقوله: ﴿مُدَّتْ﴿٣﴾ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴿٤﴾﴾ (الانشقاق: ٣، ٤)، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴿٢٦﴾﴾ (الرحمن: ٢٦)، والأخبار لا تحصى.]

(٢) قوله: قطعية إلخ: سلك ابن الهمام في إثباتها في «مسايرته» طريقين، أحدهما: أن المسلم يقطع بقطعيتها لإخباره تعالى، وغير المسلم يجبر عليه بالمحاجة بإثبات النبوة.

قلت: حاصله إثبات سمعي بناءً على اختيار عدم توقف الشرع على إذعان هذه الملازمة، بل ولا على اعتقاد التوحيد. فعلى هذا لا حاجة إلى هذا البرهان في التوحيد، بل يثبت بكثير من السمعيات. لكن لمناقش أن يقول: الشرع منوط على إثبات فعل الإرسال، وهو بعدم إمكان النزاع في وقوعه، فيناط بإثبات امتناع التعدد. وثانيهما: أن العلوم قطعية، كعلم جبل عَهِدناه حجرا أنه حجر الآن، وغير محتملة لنقيضها ولو ممكنا عقلا.

قلت: حاصله أخذ الجزم أعم، وأنه كاف في الاعتقاد المعتبر، ويوافقه ما صرح الشارح بأنه عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة.

(٣) قوله: لأمكن بينهما إلخ: [الظرف متعلق بالمصدر، أي قوله: «تمانع»، قدم عليه اهتماما.] حاصله: أن الملازمة نظرية يثبت بملازمات ثلاثٍ: أنه لو تعدد لأمكن تمانعهما، ولو أمكن لزم عدم صانعية أحدهما، بل عدم وجوبه، وإذا لزم لم يوجد مصنوع بعدم الترجيح على فرض وجوبهما صدوره، فمعنى قوله: «لم يكن أحدهما»، أي لم يكن شيء منهما صانعا؛ للزوم خلاف الفرض بالعجز، وهو عدم وجوبه، وعلى هذا لا يتجه الجوابان، أو يقال: الملازمات مطوية في هذه الملازمة.

(٤) قوله: لأنا إلخ: حاصله أن اللازم عدم تعدد الصانع، واللازم في الملازمة عدم المصنوع، فلم يثبت الملازمة. لا يقال: فقد ثبت أصل المطلوب وهو عدم تعدد الواجب؛ لأنه لم يثبت بهذه الملازمة، ولأن الكلام في صحة الملازمة، ولأن الصانع أخص من الواجب، فلا يلزم من عدمه عدم الوجوب. وفيه ما مر أن صلوحه لازم للوجوب.

علاوة

وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على(١) أنه يرد منعُ الملازمة إن أريد عدم التكوُّن بالفعل،

لجواز وجوده بأحدهما — هذا جزاء مقدم بقوله: «إن أريد إلخ»

عدم التكون

ومنع انتفاء اللازم إن أريد(٢) بالإمكان.

وهو عدم التكون، وعدمه مستلزم للوجود

فإن(٣) قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا تفيد إلا الدلالةَ

إيراد على استقامة الاستثنائي عرفا ولغة — أي الجزاء — هو الشرط — دلالة على شيء

على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي(٤) بسبب انتفاء التعدد. قلنا(٥): نعم هذا بحسب أصل

فلا يستقيم الاستثنائي على إثبات الامتناع — وهو طريق استثنائي برهاني — سلمنا أن مقتضاها كذلك

اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط(٦) من غير دلالة على تعيين

في غالب الاستعمال — هذه الأداة الشرطية — في المواضع البرهانية — أي عدمه عدما سابقا أو لاحقا أو سابقا

زمان، ....

من الماضي والمستقبل والحال، فالمخالفة للأول في عموم الأزمنة وفي عكس الأصل

---

(١) قوله: على إلخ: الأول مقصور على منع الملازمة، وهذا مردود بين منعي الملازمة وبطلان اللازم على التقديرين، والظاهر من عبارة الإيراد اختيار الأول، وإلا لم يقل: «لم يوجد مصنوع»، بل لم يمكن وجوده. وحاصله أنه أريد بقوله: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ عدم تكونهما بالفعل، أي بقاء عدمهما السابق لا عدمهما اللاحق كما هو ظاهر اللفظ، ولا وجوب عدمهما السابق، فلا نسلم الملازمة، أي لا نسلم أن عدمهما بالفعل لازم للتعدد؛ لجواز وجودهما بأحد الواجبين. وفيه أنه على تقدير التمانع ممتنع، إلا أن يقال: إمكان التمانع لا يلزمه وجوده. وإن أريد به إمكان عدمهما السابق فبطلان التالي ممنوع، أي لا نسلم أنه لا يمكن عدمهما؛ إذ هما من الممكنات. وفيه أنه ممتنع على تقدير إرادة الواجب وجودهما. وفيه أنه ممتنع بالغير لا بالذات، فلا يرفع إمكان العدم.

(٢) قوله: إن أريد إلخ: أي عدم تكونهما بالإمكان. وقد يقال: يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما الحفظ والصلاح، وإلا لعجز مريد الفساد أو الحافظ. وفيه أنه لا يثبت الملازمة بل عدم التعدد. وقد يقال: لو تعدد الواجب لم يمكن العالم فلا يوجد، وإلا لأمكن التمانع الملزوم للمحال؛ لأنه لازم لمجموع التعدد وإمكان الأشياء. وفيه أنه توجيه بعيد عن ظاهر النظم.

(٣) قوله: فإن إلخ: إيراد على نمط الاستدلال بالشرطية بلفظة «لو»؛ فإنها تدل على أنه فرض عدم التعدد أولا، وبه يرتفع الفساد، فأين إثبات عدمه؟

(٤) قوله: الماضي: [لا الدلالة على انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد، سببية في الجزاء.]

(٥) قوله: قلنا إلخ: حاصله أنها شائعة الاستعمال فيه لغة وعرفا، لكنها تجيء لهذا أيضا قليلا عرفا، كما يقال: هل زيد في البلد؟ فتقول: لا؛ إذ لو كان لحضر مجلسنا، فهو أيضا من معانيها المعتبرة عند أهل العرف واللغة، وسماه علماء البرهان الطريقة البرهانية.

(٦) قوله: على انتفاء الشرط: [أي على إثبات نفيه، فالسلب ثابت لا سلب بسيط نظرا لا واقعا.]

كما في قولنا: لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل،[١] وقد يشتبه على بعض
استدل بتغيره على عدم قدمه

الأذهان أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخبط.
كما اعترى ابن الحاجب على علو كعبه، فأورد على الاستدلال

القديم هذا تصريح بما عُلِم التزاما؛[٢] ....
التوصيف له

---

(١) قوله: من هذا القبيل إلخ: أي من جنس بيان بطلان الشرط ببطلان الجزاء عدما أو امتناعا؛ بناء على نفي الملزوم بنفي اللازم، وليس السببية إلا في نظر العقل وبنمط الواسطة في الإثبات والعلم، لا على وجه الواسطة في الثبوت، وإلا فقد يكون الشرط معلولا للجزاء.

ثم الملازمة بين تعدد الآلهة أو إمكانها وإمكان التمانع، وكذا بين إمكانه وإمكان عجز أحدهما، وكذا بين إمكانه وعدم كون العاجز واجبا: قطعية، وبين التعدد بالفعل وتمانعهم بالفعل، وكذا بينه وبين فساد السماء والأرض بالفعل بوجود التمانع والمصادمة: ظنية، فهو لا يخالف ما عليه الجمهور كالغزالي والبيضاوي وغيرهما أنها قطعية.

ثم اعلم أن مسألة توحيده -سواء كان توحيد الوجوب أو توحيد الألوهية أو توحيد الربوبية، أو توحيدا علميا خبريا في الأخبار عنه وعن أسمائه وصفاته وأفعاله، أو توحيدا إراديا طلبيا بالدعوة إلى عبادته بلا شرك- مسألةٌ إما بديهية خفية أو نظرية خفيةُ مؤنةِ الفكر مما يحتمله العامي، حتى يجب ذلك على من لم تبلغه الدعوة كسكان شواهق الجبل، وبغيره يموت كافرا معذبا، كما روي عن إمامنا الأعظم، وروي عنه في التنبيه على هذه المسألة: أن سفينة في دجلة تذهب ممتلئة بأمتعة بنفسها وتعود بنفسها وترسو وتتفرغ وترجع بنفسها بلا مدبر لها يزعمه كل أبله وصبي أيضا محالا، فكيف في هذا العالم علوه وسفله. انتهى ومن ههنا قال أبو العتاهية:

فوا عجبا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحد
ولله في كل تحريكة ... وتسكينة أبدا شاهد
وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

والقرآن مملوء ببيان التوحيد وحقوقه وروادفه، بل هو أصل الموضوع، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥).

(٢) قوله: التزاما إلخ: قد يتوهم أنه يعتبر فيه اللزوم الذهني وليس ههنا. والجواب أولا: أنه أريد به معناه اللغوي. وثانيا: أنه مبني على اعتبار اللزوم البين بالمعنى الأعم فيه، وعند هذا العبد يعتبر اللزوم العام النظري أيضا كما في أسفارنا في الميزان. وثالثا: أنه لازم ذهني لمفهوم الواجب عند من تصوره مفصلا؛ إذ من تَصوَّر من لا يقبل العدم، ويمتنع جميع أنحاء العدم عليه: تصور أنه ليس معدوما عدما سابقا ولاحقا، وهو معنى القدم والأزلية والأبدية، وبهذا ظهر أنه لا حاجة إلى إقامة الحجة عليه، وأن ما ذكره الشارح تنبيه لإزالة الخفاء.

إذ الواجب لا يكون إلا قديما[١]، أي لا ابتداء[٢] لوجوده؛ إذ لو كان حادثا مسبوقا[٣] بالعدم لكان[٤] وجوده من غيره ضرورةً، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع[٥] بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق؛ فإن بعضهم على أن القديم أعمّ[٦] من الواجب؛ لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب؛ فإنه لا يصدق عليها. ولا استحالة[٧] في تعدُّد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدُّد الذوات القديمة.

وفي كلام بعض المتأخرين -كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومَن تبِعه- ....

(حواشٍ بين السطور: لم يكن قبله له وجود — ترقّ على قوله: «تصريح بما علم إلخ» — متحدان مفهوما — الواجب والقديم — والنزاع — على الأفراد — قائمون أو مستقرون — هي الحقيقية لا الإضافية المحضة أو الفعلية — للواجب، لا لغيره — عندنا — الظرف خبر مقدم لقوله: «تصريح»)

---

(١) قوله: قديما: [لكن قدمه ليس زمانيا اتفاقا بين أرباب الحكمة والكلام؛ لأنه ليس زمانيا متصرما يجري عليه زمان بل فوقه.]

(٢) قوله: أي لا ابتداء إلخ: وقد ورد به الشرع أيضا، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣). والأصل هو الأولية الحقيقية، فلا يسبقه عدم، وإلا لكان العدم أول من وجوده. وفي الحديث في قصة الأزمن الآتية: «يقول: فمن خلق الله؟» رواه أصحاب الصحاح والسنن. وفيه رد على من يقول بمعلوليته، وهي لازمة للحدوث، وفيه نصوص كثيرة.

(٣) قوله: مسبوقا: [وصف كاشف؛ تحرزا عن الحدوث الذاتي.]

(٤) قوله: لكان: [قبل، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة، أو ترجيح بلا مرجح.]

(٥) قوله: للقطع إلخ: أجيب بأنه يراد التساوي بالترادف عند قدماء المتكلمين، كما في «التبصرة» من ترادف الإسلام والإيمان مع بيان تغاير مفهومهما. والجواب: أنه رد على من جعلهما مترادفين بهذا الاصطلاح، ولعله ظفر به في كلام أحد.

(٦) قوله: أعم إلخ: أي باعتبار الأفراد الفعلية، وإلا فالعموم لا يتوقف على الإمكان أيضا، فلو فرض حصر الحيوان في الإنسان كان أعم منه أيضا، وإن تساويا في الأفراد. وكذلك مفهوم «واجب الوجود» أعم من «الله»، وإن كان شريكه ممتنعا، فكذا زيادته في الأفراد، لكنهما بحسب المفهوم أعم وأخص مطلقا؛ فإنه كلي وذلك جزئي، والعموم والخصوص صفتا المفهوم نفسه من غير ملاحظة أمر خارج عنه. ولذا قيل: عدم اعتبار الإذعان أعم من اعتبار عدم الإذعان مفهوما، وإن تساويا مصداقا، فامتناع الممكنات القدماء -كالعقول- لا يمنع عموم القديم من الواجب. وكذا لو فرض حدوث صفاته تعالى؛ لأن مفهوم القديم أعم من الواجب، وإن انحصر فيه في الواقع، كالشمس في ذكاء.

(٧) قوله: ولا استحالة: [دفع لما يتراءى: أن تعدد القدماء محال عندكم.]

تصريح(١) بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج(٢) في وجوده إلى مخصِّص، فيكون محدَثا؛ إذ لا نعني بالمحدَث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.(٣)

مصاديقها، لا مفاهيمها؛ فإنها ممكنة كباقي المفاهيم — لا نريد ولا نقصد — بمعنى الحادث

ثم اعترضوا...

(١) قوله: تصريح إلخ: يرد عليه أن الصفة محتاجة إلى موصوفها، والواجب لا يحتاج إلى شيء في وجوده. وأجيب بأن المراد بوجوبها وجوب ثبوتها لذاته تعالى، وأنها مسندة إليه إيجابا، لا اختيارا.

قلت أولا: لا اشتراك معنى بين وجوب الوجود في نفسه ووجوب الثبوت لغيره، فكيف يطلق عليهما لفظ واحد؟.

وثانيا: إنه لا يقال له: واجب الوجود، بل واجب الثبوت للذات؛ لأن المراد بالوجود هو الوجود في نفسه.

وثالثا: إنه لا يختص بصفاته أيضا، بل يعم جميع لوازم كل شيء وذاتياته؛ فإنها واجبة الثبوت لذاته كالحيوان للإنسان، فيكون واجب الوجود شاملا للممكن.

ورابعا: إنه على هذا لا يحصل المقصود من تساويهما؛ لأن الواجب أعم من القديم.

وخامسا: إنه توجيه بما لا يرضى به قائله؛ إذ يأباه قوله: «الواجب الوجود لذاته»؛ لأن الضمير راجع إلى الموصول، لا إلى «الله»، ومصداقه الذات وصفاتها كلتاهما. وقوله: «كل ما هو قديم إلخ» بإرجاع الضمير إلى «القديم».

وسادسا: إنه لا يتم التقريب، ولا ينطبق عليه دليله؛ إذ هو مثبت لامتناع العدم، فلا تبقى ممكنة.

وسابعا: إن ألفاظ الدليل كلها تأباه، كما لا يخفى.

(٢) قوله: فيحتاج إلخ: **قلت عليه أولا**: لا يحتاج إلا إلى مرجح، هو العلة الموجبة له، هو الواجب سبحانه، ولا يلزم به الحدوث، بل القدم.

وثانيا: إن هذا معنى الحدوث الذاتي، ولا يقول به أهل الكلام.

وثالثا: إنه لا ينافي القدم بمعنى عدم سبق العدم عليه سبقا انفكاكيا.

ورابعا: إن الإرادة متعلقة بوجود العلم وبسبقه، ولا تقولون بكونها محدثة.

وخامسا: إن الصفة لو كانت واجبة لم تكن قائمة؛ لأن القيام بلا حاجة في الوجود محال، ولا حاجة للواجب إلى غيره.

ثم هذا المعنى للمحدث محدث لا يقول به الحكماء أيضا؛ لأنه عليه لا يكون العقل الأول محدثا، ويكون الثاني محدثا لو أريد بالآخر: الممكن.

(٣) قوله: شيء آخر: [فهو مسبوق بالعدم فكًّا عندنا فيكون محدثا؛ إذ التعلق بالاختيار لا بالإيجاب.]

بأن[1] الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.
هذا الإيراد مشترك الورود على وجوبها وقدمها؛ إذ البقاء لها لازم على كل

فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاءٍ هو نفس تلك الصفة[2].

وهذا[3] كلام في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول
أي مسألة قدم الصفات — لأنه يلزم إما تعدد الواجب أو تعدد القدماء، ونقض الكلية بأن كل ممكن إلخ — وحصره في الواحد

بإمكان الصفات ينافي قولهم[4] بأن كل ممكن فهو حادث.
إمكانا خاصا

فإن زعموا أنها قديمة بالزمان[5] بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا ينافي الحدوث
أي القائلون بقدم الصفات — أي في الواقع — القدم الزماني

الذاتي، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب تعالى، فهو[6] قول بما ذهب إليه الفلاسفة[7] من
في الوجود — بل إلى موجود أيّ موجود كان — بمذهب — أي القول بالحدوث الذاتي

انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، ....
الظاهر أنه ترديد لا تقسيم؛ لعدم تصور الاشتراك معنى

---

(١) قوله: بأن إلخ: مبني على عدم بقاء الأعراض، وامتناع قيام العرض بالعرض، وقد عرفت ما فيه. وقد يقال: الممتنع القيام بمعنى التحيز بالتبعية، وليس في صفة الواجب. ثم الجواب مبني على تسليم الامتناع، فهو كذلك على أنه يجري في بقاء الأعراض؛ لجواز أن يكون بقاء العرض عينه، فلا يثبت به امتناع بقائها.

(٢) قوله: نفس تلك الصفة: [وأما العرض فباق ببقاء هو غيره، وإلا لما انفكَّ عنه زمن حدوثه. وهذا ناقض لأصلهم: أن المبدأ قائم بالذات، زائد عليه.]

(٣) قوله: وهذا إلخ: قلت: لا صعوبة على مذهب الأشعري وتبعه القائلة بعينية صفات الواجب لذاته من الوجود والتشخص، والبواقي راجعة إلى وجوبه. وإنما هي على تقدير الزيادة، ولا مخلص عنها بالقول بأن المحال تعدد الذوات القدماء، لا تعدد مطلق القديم، كما سيصرح به. وأما قولهم: «كل ممكن حادث» فالمراد به الذات الممكنة، لا مطلق الممكن؛ إذ دليله الصدور بالاختيار، والصفات صادرة بالإيجاب.

(٤) قوله: قولهم: [الظاهر أنه مأخوذ من حدوث العالم، لكن دليله لا يشمل الصفات؛ لخروجها عن شقي الحصر.]

(٥) قوله: قديمة بالزمان: [أي أزلية، وإلا فلا قدم لها زمانا؛ لعدم زمانيتها.]

(٦) قوله: فهو إلخ: لكن لا محيص عنه في باب الصفات؛ إذ فيما بينها ترتب ذاتي أيضا كما عرفت، ولا ضير في قبوله في خصوصها، لا عموما في كل ممكن؛ ليشمل العالم أيضا. ثم لا يجب إطلاق لفظ الحدوث على الصفات على ما قررنا، حتى يتجشّم هذا التوجيه. فتدبر، ولا تزل.

(٧) قوله: الفلاسفة: [القائلة بقدم بعض الممكنات من العالم.]

وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

الكلامية الإسلامية المبنية على القادر المختار، لا الموجب بالذات

الحي[1] القادر[2] العليم[3، 4] ....

---

(١) قوله: الحي إلخ: لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ولفظ «القيوم» مشير إلى قدمه ووجوب وجوده. والمراد بحياته: بقاؤه ووجوده على وجه يكون منشأ لإدراك الأشياء، والقدرة على جميعها أو بعضها.

قال ابن أبي الشريف القدسي في «المسامرة» شرح «مسايرة ابن الهمام»: وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس، ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية، ولا ما يقول به الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته كونه يصح أن يعلم ويقدر، بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات، تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة. انتهى

وبهذا يعلم أنها صفة أخرى حقيقية، وليست نحوا من الوجود الباقي، فيكون ذلك أيضا منخرطا في سلك المتشابهات المجهولة العلم والكيف، كالسمع والبصر.

(٢) قوله: القادر إلخ: أي على الممكنات الخاصة في إيجادها وإبقائها وإعدامها وتغييرها. وأما الممتنعات فهي في نفسها غير صالحة لتعلق القدرة بها، فعدم القدرة عليها لا يستلزم العجز؛ لأن العجز عدم ملكة القدرة، فيشترط في محله صلوح المقدورية، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠﴾ (البقرة: ٢٠). وأما الممتنعات بالغير -كالموعود من الله بإعدامه، والمتعلق المشيئة بعدمه وغير المراد- فهي على التحقيق مقدورات وإن أباه بعض الأشعرية؛ لأنها بذلك لا تنسلخ عن إمكانها الذاتي، وهو معيار المقدورية، وإلا لم يكن شيء من الممكنات مقدورا؛ لأنها إما واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير بوجود علتها أو عدمها، وإما مشيئة الوجود أو العدم ومرادته، والبارئ عالم إما بوجودها أو بعدمها مطلقا.

(٣) قوله: العليم إلخ: [لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢﴾ (الطلاق: ١٢)، وقوله: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٥٩﴾ (الأنعام: ٥٩). وهو صريح في علمه بالجزئيات بما هي جزئيات.]

(٤) قوله: العليم إلخ: أي بكل شيء، موجودا كان أو معدوما، ممكنا أو ممتنعا، كليا كان أو جزئيا، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. ومن ههنا كفروا الفلاسفة في قولهم بأنه يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا على وجه جزئي، وهو مناقض لأصلهم الكلي أيضا: أن العلم التام بالمبادئ والعلل موجب العلم التام بصوادرها ومعلولاتها. ولذا تأولته فلاسفة الإسلام من المحدثين بأن مرادهم نفي العلم الإحساسي، أي ما هو بتوسط الحس، بل علمه بها تعقلي تام محيط، يعلم به الجزئي بما هو جزئي، ومتشخص أيضا. وقد اعترف ابن سينا أيضا في كتبه بهذه الإحاطة. وأما مسألة علم الواجب أنه حصولي أو حضوري عينه أو غيره فتحيرت فيه الآراء، وتحقيقنا فيه مبسوط، بعض البسط في رسالتنا في تحقيق معارك «شرح الرسالة القطبية للسيد الزاهد».

السميع[1] البصير الشائي المريد؛ لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم[2]، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة[3] والنقوش المستحسنة: لا يكون[4] بدون[5] هذه الصفات، على[6] أن أضدادها نقائص يجب ....

للأصوات — الأشكال والألوان والأضواء — بالصنائع العجيبة والبدائع الغريبة — علاوة على إثباتها — بيان للموصول — للطبائع السليمة — السبع الحقيقية

(١) قوله: السميع: [لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١)، ولأنه خالق لها بالاختيار، وهو مسبوق بعلمها بما هي جزئية وأشخاص، وإلا فلا علم بها، بل بطبائعها.]

(٢) قوله: والنظام المحكم: [في نضد إطباق العالم من السماوات والأرضين وإضاءة الكواكب وحركاتها؛ لاختلاف الملوين.]

(٣) قوله: المتقنة: [فالمتعلقة بالمبصرات والأصوات، كإجابة الدعوات وغيرها تدل على السمع والبصر أيضا.]

(٤) قوله: لا يكون: [بل يمتنع عقلا أن يكون إلخ.]

(٥) قوله: بدون إلخ: يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤). فهذه الحوادث شواهد عُدول على كمال الإحسان في إتقان صنعتها ونظامها، وما جُبلت عليه الحيوانات من مصالحها وآلاتها على الحكمة البالغة التي يطلع على ذرة منها علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، وقد كثرت عليه مجلدات.

ثم هذا البرهان العقلي لا يقوم حجة إلا على ثبوت مطلق العلم التام العام والقدرة المحيطة والبقاء الكامل الإدراكي والإرادة والاختيار الكامل، لا على خصوص الحياة والبصر والسمع المجهولة الكنه المتشابهة مما ورد به الشرع ووجب الإيمان به على جهل الكنه والكيف. فالدليل دليل بعض الدعوى أو بحملها، إلا أن يبنى على مذهب من يرجع السمع والبصر إلى العلم بالمسموعات والمبصرات كما اختاره كثير، منهم ابن الهمام في «المسايرة» فقد قال: إنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن، كما أنه تعالى عليم بلا دماغ وقلب، بمرأى منه خفايا الهواجس والأوهام، وبمسمع منه صوت أرجل النملة على الصخرة الملساء. ثم قال بعد الاستدلال: اعلم أنهما يرجعان إلى صفة العلم؛ لما قدمنا أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك. انتهى

وقال تلميذه الشارح: وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني، وهو الذي عوّل عليه المصنف. انتهى

وبهذا ظهر أن اتباع الجمهور في العقائد غير واجب إذا لم يكن منصوصا.

(٦) قوله: على إلخ: فيه أنه إن أريد بأضدادها إعدام ملكاتها فنفي هذه الصفات لا يستلزم ثبوت أضدادها؛ لعدم الحصر؛ إذ هو إنما يسلم في الموضوع الصالح. وإن أريد بها سلوبها البسيطة فكونها نقائص ممنوع، كما أن العنة عيب، =

تنزيه الله تعالى عنها، وأيضًا قد ورد الشرع بها. وبعضها[١] مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها[٢]،
دفع لما يتوهم أن الشرع موقوف على ثبوت صفاته

فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد[٣]، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
في إثباتها — لا يتوقف الشرع عليه؛ لثبوته عند التعدد أيضا — يتوقف عليه الوحي المتلو في شرعنا، بخلاف الإلقاء

ثبوت الشرع عليه.

ليس بعرض؛ لأنه لا يقوم بذاته، ....
على استقلاله في وجوده

= وسلب قوة الشهوة ليس بنقص.

واستدل ابن الهمام بأن السمع والبصر صفتا كمال في المخلوق، فهو الأحق بهما من المخلوق. قال شارحه: وإلا لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق. انتهى

وفيه أنه لا يلزم أن يكون ما هو صفة كمال في الخلق صفة كمال للخالق، كالرجولية والحذاقة في الطب وقوة التفكر القوي والشجاعة وأمثالها، بل ملكاتها عيوب في حقه. وإنما الواجب سلبها في الواجب، كما أنك أحيانا سمعت: أن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فلكل شيء مرتبة ومحل، فالأصوب: الاعتصام ههنا بما ورد به الكتاب والسنة فقط. وإنما المجزوم به بالعقل بمجرد إحاطة علمه بكل شيء بكل وجه، ولذا ترى أن الإيمان بهذا الخصوص لا يجب على من لم تبلغه الدعوة، وإنما هو على العموم. وعلى هذا الإطلاق لا يبعد أن يحمل قول إبراهيم عليه السلام: ﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ الآية (مريم: ٤٢).

(١) قوله: وبعضها إلخ: وهو ليس إلا السمع والبصر؛ لأن الشرع يتوقف على ثبوت الواجب المرسل للأنبياء، وصفة الإرسال لا تتصور إلا بالعلم والقدرة والمشيئة والإرادة، وما تتوقف عليه من الحياة، فلا يمكن إثباتها بالشرع، بل تأييده لإثباتها ومعاضدته له واعتداد جزم العقل بذلك به، فمن إفراط الجهل إثباتها به كما اعترى بعض سفهة زماننا، وأغرب منه إثباته وجود الواجب بالآيات، لكن إذا لم تستح ولم تق ناموسك الفواحش: فاصنع ما شئت، ولا تخف الدور وظواهر البطلان؛ لعرائك عن ملكة الفهم.

ثم من العجب ما قال بعض المحشين: إنه ليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف عليه. ثم بنى على هذا الفاسد ما أورده على الشارح بأن قوله مشير إلى أن بعضها مما يتوقف عليه، ثم تكلّف فيه. وأطرف منه أنه بنفسه مثّل لقوله: «ونحو ذلك» بالعلم والقدرة والإرادة، وهذا بلوغ مبلغ في الغفلة عما يتوجه إليه.

(٢) قوله: عليها: [الضمير للموصول، أنثه؛ نظرا إلى الكثرة في مصداقه.]

(٣) قوله: كالتوحيد إلخ: فيه خفاء؛ لأن لمنكر الشرع أن يقول: إنما يجب الاتباع إذا ثبت التوحيد؛ إذ عند التعدد إنما يلزم التأسي فيما اتفقا عليه من الإرسال وفروعه. أو يقول: لا يلزمنا الانقياد إلا إذا ثبت امتناع منازع له في الألوهية ومواجبها، وإلا لزمنا الخراب والهلاك عند مخالفته، ولا يثبت الامتناع إلا بإثبات استحالة التعدد. أو يقول: =

والواجب واجب البقاء عندنا

بل يفتقر إلى محلّ يقوِّمه،(١) فيكون ممكنًا، ولأنه يمتنع بقاؤه، وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به، فيلزم(٢)

هو موضوعه فلا يكون واجبا وكان بقاؤه ممكنا أي وإن لم يكن ممتنعا لاتصافه به

قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن قيام العرض بالشيء معناه: أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض

العرض بالعرض بالذات عقلا بالواسطة في العروض

لا تحيز له بذاته(٣)، حتى يتحيز غيره بتبعيته.

تفريع على المنفي لا النفي

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه: التبعية في التحيز.

هذا رد للوجه الثاني أي غير عارضا له

والحق أن البقاء استمرار(٤) الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان

للشيء بعد وجوده يشير إلى أنهما متغايران اعتبارا متحدان حقيقة بمجرد حدوثه كما في غير القار

الثاني. ومعنى(٥) قولنا: «وُجد ولم يَبقَ»: أنه حدث(٦) فلم يستمرّ وجوده، ولم يكن ثابتًا في

بعد الزمان الأول، وهو آن الحدوث علاقة خاصة توجب النعتية

الزمان الثاني، وأن(٧) القيام هو الاختصاص الناعت، ....

للشيء بالشيء محدث منشئ لكون الأول نعتا وصفة للثاني

= لا يثبت إمكان الإرسال إلا عند عدم إمكان التمانع.

(١) قوله: يقومه إلخ: أي يحصل طبعه وجودا وتشخصا. وهذا إنما يتمُّ على مذهب الفلاسفة، وإلا فعندكم يتبعه في التحيز لا في الوجود، فيقال: إنه متعال عن التحيز. أو يقال: الحاجة في الوجود لازم لكل قائم بالغير بالمعنى الأعم، المراد ههنا مبالغة في التنزيه.

(٢) قوله: فيلزم إلخ: الحق أن هذه الاستحالة أخفى من استحالة كون الواجب عرضا، بل هذه الاستحالة مستحيلة، فهو تعليق للأتقن بالأوهن. وقد يستدل على عدم عرضيته بأن العرض محتاج والواجب مستغن، وبأن العرض متحيز والواجب متبرئ عنه، وبأن العرض من أنحاء الممكن والواجب مباين له، وبأنه لو كان عرضا فمحله إما واجب فلزم التعدد، أو غيره فكان حادثا، فكذا عرضه. والحق أن الأدلة أخفى منه، والأولى نفي العرضية عن صفاته. والحق أنه نزاع في تفسير معنى العرض. وإنما احتيج إلى نفي العرضية عن ذاته؛ لإطلاق لفظ النور عليه في الشرع، فظاهره العرضية.

(٣) قوله: بذاته: [بلا واسطة مذكورة ويجوز الواسطة في الثبوت.]

(٤) قوله: استمرار إلخ: بل هو الوجود باعتبار استمراره فهو عينه ذاتا مغاير له اعتبارا أو حيثية، فلا ضير في عدم إطلاقه على الوجود باعتبار آن الحدوث؛ للتغاير اعتبارا، ولا في التغاير مفهوما كما توهم، ولا كلام فيه، وإنما هو في الزيادة ذاتا.

(٥) قوله: ومعنى: [دفع لما يتوهم على العينية أنه لو كان عينه لم ينفك عنه.]

(٦) قوله: أنه حدث: [أي المراد بالوجود هو الحدوث وهو مباين للبقاء.]

(٧) قوله: وأن إلخ: إذ لا تفاوت بين قيام الصفة به وقيام العرض بمحله بالبداهة.

كما في أوصاف(١) البارئ تعالى؛ فإنها قائمة بذات الله تعالى، ولا تتحيز بطريق التبعية؛ لتنزيهه تعالى عن التحيز، وأنّ انتفاء(٢) الأجسام في كل آنٍ، ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد(٣) من ذلك في الأعراض.

وتعاليه لتجرده عن الجسمية — من آنات وجودها — من الانتفاء ومشاهدة البقاء بتجدد الأمثال في الأعراض

نعم تمسكهم(٤) في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتامٍّ؛ إذ ليس(٥) ههنا شيء هو حركة، وآخر وهو سرعة أو بطء، بل ههنا(٦) حركة مخصوصة(٧)، تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات(٨) سريعة،...

إرجاع الضمير إلى الحكماء بعيد عن السياق — بقيامها بها وهما عرضان — مثبت مطلوبهم — قائم به متغايران وجودا — أي في سرعتها — لكون هذا البعض بطيئة بالنسبة إليها

---

(١) قوله: أوصاف: [فلو كان معناه ما مر لا هذا، لم يشمل القيام قيام أوصافه به.]

(٢) قوله: انتفاء: [حاصله أن دليلكم مصادم للبداهة في مشاهدة البقاء فهو تغليط للحس فلا يسمع بإزاء الضرورة.]

(٣) قوله: ليس بأبعد إلخ: نقض إجمالي؛ إذ هما في مشاهدة البقاء سيان، فلو أمكن غلط الحس بتجدد الأمثال في الأعراض لأمكن في الجسم أيضا، وإن لم يدل عليه دليل على الوقوع والوجوب، لكن إقامة الدليل فرع ثبوت الإمكان.

(٤) قوله: تمسكهم إلخ: دليل الحكماء على هذا المدعى ليس مقصورا على هذا المثال بل له موارد أخرى قوية الاعتصام بها، منها: ما هو مبني على ما تقرر في مداركهم، كما يقال: إن الزمان موجود عيني مقدار الحركة فهو عرض قائم بالعرض. ومنها: ما هو ناشئ عن تسليم اتفاقي، كما يقال: الوجود زائد على ذات الممكن عارض له، قائم به، فعروض الوجود للعرض -وهو ممكن من الممكنات- قيام العرض بالعرض. والظاهر أن العرض لا يكون موضوعا مستقلا لعرض آخر، وإنما يكون واسطة في العروض أو في الثبوت؛ لقيامه بالموضوع المستبدّ. أو يقال: العرض يقوم بعرض آخر، والجوهر يكون حافظا لهذا القيام مقوما لتحصل أحدهما بالآخر، ولا يكون موضوعا بالذات للثاني بل للأول.

(٥) قوله: إذ ليس إلخ: ليس مراده أن السرعة أو البطء عين الحركة حتى يصح حملهما عليها مواطأة، فيقال: الحركة سرعة، وليس عارضا لها أصلا، بل مراده أنه ليس في الخارج شيئان متغايران وجودا أحدهما حركة والآخر سرعة قائمة بها كالسواد بالجسم، بل السرعة إضافة محضة وأمر اعتباري يعتبره وينتزعه العقل من نسبة حركة إلى أخرى، كما ينتزع الأبوة من نسبة زيد إلى عمرو، والبنوة والأخوة أو الجدية أو السبطية من نسبته إلى بكر مثلا.

(٦) قوله: ههنا: [أي في اتصاف الحركة بالسرعة، أي هو توصيف عقلي لا عيني.]

(٧) قوله: مخصوصة: [متحددة بالمسافة والزمان وقوة المحرك.]

(٨) قوله: بعض الحركات: [لكونها أقل مسافة مع تساوي الزمانين، وأكثر زمانا مع تساوي المسافتين.]

وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تَبيَّن أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف(١) بالإضافات.
الغير الاعتبارية المحضة والنسب المتمحضة

لأن الإمكان مستلزم للحدوث عندنا
ولا جسم(٢)؛ لأنه(٣) متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.
لا طبعي ولا تعليمي من الجواهر أي التركب والتحيز

ولا جوهر، أما عندنا(٥) فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم(٦)، والله تعالى متعالٍ عن ذلك. وأما عند الفلاسفة ....
منزه في جلاله أي كل من التحيز والجزئية

(٢) قوله: لا تختلف إلخ: لأن الفصول مقومة للنوع، حاصلة له في حد ذاته من غير نظر إلى ما عداه، لا تكون مستفادة من غيره، وإلا لزم مجعولية الذاتي، والإضافيات تستفاد له من غيره، علا أن الذاتي لا يختلف لذات واحدة باختلاف الاعتبارات بالقياس إلى أغياره المختلفة، مع أنه لو كان مقوما له لزم تألفه من أجزاء غير متناهية؛ لعدم تناهي الإضافة إلى أغياره إلى حد ولعدم وقوف مراتب الشدة والضعف على غاية. وأيضا يكون حركة سريعة وبطيئة معا بالنسبة إلى حركتين، وهذا شأن العرضي. وما يقال: المختلف بالشدة والضعف أنواع مختلفة ومراتبها مأخوذة من فصول مقومة فهو في غير الإضافي.

(٣) قوله: ولا جسم إلخ: بالجر عطف على المجرور. وهذا مذهب أهل الحق. وذهب الكرامية إلى أنه جسم بمعنى أنه موجود، وآخرون بمعنى أنه قائم بنفسه، ولا نزاع معهم إلا في التسمية، وقالت المجسمة: هو جسم حقيقة، فقيل: من لحم ودم، كمقاتل بن سليمان وغيره، وقيل: نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، وقيل: على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد وقطط، وقيل: شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن كلها علوا كبيرا، كذا في «المواقف».

(٤) قوله: لأنه إلخ: أي عندنا من جواهر فردة أو قابل للتجزؤ عند الفلاسفة، فيحتاج إلى الأجزاء والحيز في تقوم ماهيته أو وجوده العيني، وهو أمارة الإمكان والحدوث. وقد يستدل بأنه على جسميته إما أن يتصف بصفات الأجسام كلها فلزم اجتماع الأضداد، أو بعضها ونسبته إلى كلها على السواء، فإن لم يرجح غيره لزم الترجيح بلا مرجح، وإن رجح لزم الحاجة. وبأنه حينئذٍ يكون متناهيا فيكون له مقدار وشكل خاصان دون جميع المقادير والأشكال، وفيه أيضا أحد المحذورين.

وأما النصوص الموهمة للجسمية والجهة والأعضاء فمؤوّلة؛ لأنها ظنية الدلالة أو ظنية الدلالة والطرق معا، فيعمل بها بإزاء الأدلة القطعية بالتأويل لا بظواهرها، وقد يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (شورى: ١١).

(٥) قوله: أما عندنا: [يشير إلى إمكان عموم المشترك، وقد جوزه بعض أصحابنا كصاحب «الهداية»، وشمس الأئمة أيضا في النفي لا في الإثبات.]

(٦) قوله: من الجسم: [في اعتبار الجزئية في مفهومه خفاء]

فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع، مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا[١] به الماهية الممكنة التي إذا وجدت[٢] كانت لا في موضوع[٣].

وأما إذا أريد بهما[٤] القائم بذاته والموجود[٥] لا في موضوع، ....

(محل مستغن عن حاله — ظاهر المقابلة أن يقال: أو ماديا — في تقاسيم الوجود — وجه ثان — لفظ الممكنة ليس في تعريفهم لكنه مستفاد من إشارتهم — ناظر إلى الجوهر — ناظر إلى الجسم أو إلى كليهما)

---

(١) قوله: وأرادوا إلخ: إشارة إلى وجه آخر لنفي الجوهرية، فتقسيمهم الممكن الخاص إلى الجوهر والعرض مع أن المقسم مأخوذ في الأقسام دليل على أن الجوهر ممكن لا واجب. ثم تفسيرهم الجوهر بما تحقق عندهم من أنه ماهية إلخ مشير إلى خروج الواجب عنه؛ لأن الماهية تطلق شائعا على الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود والتشخص، فلا ماهية في الواجب؛ إذ هما عين ذاته عندهم فلا يمكن التعرية.

ولأن لفظ «إذا وجدت» مشير إلى زيادة الوجود بالأداة الشرطية وبنسبة المبدأ إلى الذات، والمنسوب غير المنسوب إليه، وبصيغة الفعل الدال على التجدد وبصيغة الماضي، وبكونه مشيرا إلى أن الماهية متصفة بالوجود، والوصف خارج عن الموصوف عارض له.

وما قيل: الوجود المطلق زائد في الواجب أيضا وعينه هو الخاص، وأيضا يرد النقض بالجواهر الشخصية: فساقط؛ لأن المراد بالوجود ههنا ما به الموجودية وهو مناط الموجودية الحقيقية ونحو الوقوع في موضوع أولا فيه، لا المصدري. ولو سلم فهو أيضا عينه بمعنى أن ذاته من حيث هي مصداق لحمله ومنشأ لانتزاعه بلا حيثية زائدة، ولأن الجواهر الشخصية أيضا ماهية كلية في مرتبة لا بشرط شيء لإمكان تعريتها عن التشخص، وهذا بناء على أن التشخص عارض للشخص لا جزؤه وهو المحقق عندهم.

(٢) قوله: وجدت: [في الخارج لا مطلقا.]

(٣) قوله: لا في موضوع إلخ: أي محل يقوم الحال عموما وخصوصا ولا يحتاج إليه، وهو قسيم للمادة، وكلاهما قسمان للحال كالصورة والعرض. وإنما أخذوا الموضوع لإدخال الصور الجسمية والنوعية في الجوهر. والمراد بالوجود هو الخارجي، فلا ينتقض بالصور العقلية للجواهر؛ فإنها عند جمهورهم جواهر. وأخذوا التعليق لإدخال المعدومات كجبل الياقوت وبحر المسك، وليشمل الصور الجوهرية حين كونها في الذهن؛ فإن شأن وجودها العيني عدم كونها في الموضوع، وإن لم يوجد عدمه بالفعل كما في المغناطيس.

(٤) قوله: بهما: [أي بالجسم والجوهر، كما أطلق الكرامية الجسم عليه بمعنى الموجود، والبعضُ بمعنى القائم بنفسه.]

(٥) قوله: والموجود إلخ: هذا يصلح رسما للجوهر بعرضه العام لا حدا؛ لأن الوجود عارض له لا عينه ولا مقومه، وإلا لوجب ثبوت الوجود له، ولكان مفاد الفصل عين الجنس لا تحصله ووجوده وهو الوجود، إلا أن يقال: وجود الوجود عينه، ولكان السلب فصلا مقوما للموجود العيني، والوجود من الأمور العامة، فهو أعرف يصح به الترسيم، وبقيد سلبي عند من جوز =

فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود[1] الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المركب

المعتقدة لجسميته تعالى أي بالإطلاق من هذين الإطلاقين

والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصارى[2] إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه

عطف على قوله: «تبادر إلخ» لف ونشر مرتب هو المستلزم المادية والتحيز لا بالمعنيين المذكورين

الله تعالى عنه. ....

فإن قيل: فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟

تفريع على توقف إطلاق اسم على الشرع وهو شائع عندهم من الأمور الوجودية والسلبية كمستحيل النظير

قلنا: بالإجماع[3]، وهو من أدلة الشرع.

من المسلمين ما عدا السفهاء عند أهل الحق

وقد يقال: إن «الله» و«الواجب» و«القديم» ألفاظ مترادفة، و«الموجود» لازم لـ«الواجب»،

في الجواب فيه خفاء لوجوب ثبوته له

وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذنٌ بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى،

من الأسماء من الشرع لاعتباره متحدا معه كالعربية كالفارسية كلفظة خدا

وما يلازم معناه. ....

عقلا

= التعريف الناقص بالأعم، ولا يجب في الرسم وجوب تصوره، ولا تصور أجزائه عند تصور المرسوم كما في سائر العرضيات. وقد يستدل على عدم جوهريته بأنه عند جوهريته إما أن يكون متحركا في حيز أو ساكنا، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث حادث.

(١) قوله: عدم ورود إلخ: اختلف في إطلاق ما لم يرد به الشرع عليه تعالى من الأسماء من حيث التسمية لا من حيث التوصيف، فالجمهور على أن أسماءه توقيفية، وقالت المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني من أهل السنة: إنه لا يتوقف على الشرع، فعند القائل بالتوقيف يمتنع إطلاق كل ما لم يرد به الشرع مطلقا موهما بنقص كان أو لا، وعند القائل بالاشتقاق - وهو القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمبناه ولو التزاما، أو أمكن وصفه به عقلا وشرعا- لا يمتنع ما لا يوهم النقص كالممكن والواجب، ويمتنع ما يوهمه كالطبيب والعاقل والعارف والعلامة، وكذا الجوهر بهذا المعنى والجسم بمعنى الموجود والقائم بنفسه، ولا يمتنع ما أطلقه الشرع ولو خلاف الظاهر على حقيقته اللغوية كالرحيم والرؤوف والمنتقم، إلا أن يخل بالجلال كالزارع والرامي وإن ورد قوله تعالى: ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٤) وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧).

(٢) قوله: والنصارى: [قالوا: هو جوهر واحد له أقانيم ثلاثة. أو إنه حل جسد المسيح وجسمه.]

(٣) قوله: بالإجماع إلخ: قد يقال: إنه مما ورد به الشرع ولو تقديرا؛ فإن الموجود مقدر في كلمة التوحيد، وهو مطلق عليه بحكم الاستثناء عبارة عند الشافعي وإشارة عندنا. وأما قوله: «والموجود لازم» يشير إلى أن دلالة الالتزام أيضا معتبرة فيما ورد به الشرع أو الإجماع، فيصح إطلاق لفظ معناه مدلول التزامي للفظ أطلقه الشرع أو أهل الإجماع.

وفيه نظر[١].

ولا مصوَّر[٢] أي ذي صورة وشكل، مثل صورة[٣] إنسان أو فرس؛ لأن تلك من خواص

ظاهره صيغة الفاعل على وجه النسبة كـ«تامر»، لكن صيغة المفعول أيضا نافية له؛ لامتناع الصور بلا مصور

الأجسام، ....

---

(١) قوله: وفيه نظر إلخ: بوجوه، الأول: أن الترادف ممنوع؛ للقطع بتغاير المفهومات. والثاني: أنا لا نسلم أن الإذن بشيء إذن بمرادفه ولازمه؛ إذ قد يوهم المرادف بالنقص، كالعارف يرادف العالم؛ لإيهامه سبق الجهل أو خصوص جزئية المتعلق، وكخالق كل شيء يلزمه خالق القردة والخنازير مع أنه لا يصح إطلاقه، وفيه ما قيل: الحق جوازه شرعا إذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح. والكفرُ في قصد الهزء.

والثالث: أن منشأ خيال المرادفة هو التساوي ولا نسلمه، فالقديم أعم من الواجب، ولو سلم تساويهما فهما أعم من الله مفهوما.

والرابع: أنا لا نسلم أن الموجود المشعر بزيادة الوجود لازم للواجب. والخامس: أنه لا يبقى معنى التوقيف بل يؤول إلى استبداد العقل به كما زعمه الباقلاني. وقد يجاب عن الكل بأنه كلام على السند بطريق المنع، وهو خلاف قانون المناظرة، ويدفع أنه يورد على نمط المعارضة لا على وجه المناقضة.

(٢) قوله: ولا مصور إلخ: وأما حديث: «إن الله خلق آدم على صورته» فجوابه أولا: أنه ضعيف السند.

وثانيا: أن الضمير المخفوض يعود على آدم. وثالثا: أن الإضافة لأدنى الملابسة، أي على أحسن صورة صادرة منه، كقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ (الحجر: ٢٩)، وقوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٧١)، وقوله: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ (التحريم: ١٢).

قلت: الكلام في سنده إنما هو ببعض طرقه وإلا فهو حديث ثابت مستقيم السند كما صححه الذهبي في «ميزانه». وقد يؤول بأن معنى الصورة هو الصفة، أي على نحو صفاته الكاملة وجبله وفطره على ما يقاربها.

(٣) قوله: مثل صورة إلخ: فيراد بها الشكل بمعنى الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة، أي من جهة كونه محيطا لآخر كسطح الكرة، أو محاطا به، سواء أحاط به حد واحد كجسم الكرة أو سطح الدائرة، أو حدان كالهلالي، أو حدود كالمثلث. فالمراد بالأجسام الأبعاد والمقادير، أي ما فيه امتداد، فيشمل السطح والجسم التعليمي على تقدير تحققه، أو يراد بها هي مع روادفه، أو يقال: ما اختص بالسطح اختص بالجسم؛ لأنه مختص به، وخاصة الشيء خاصة له. وقد يقال: لا حاجة إليه؛ لأن أهل الكلام نفاة السطوح والمقادير على أنه لو سلمها لم يسلموا قيام الصورة بها؛ لامتناع قيام العرض بالعرض.

قلت: لا يبعد أن يراد بالصورة هذا الهيكل المخصوص للإنسان مثلا من البنية واللحم والشحم واللون والنقوش والجمال والتشويه، وهو من آثار المزاج الجزئي، وهذا هو الظاهر من لفظ الصورة والمصور، على أنه على الأول يغني =

كما في الكم المتصل

تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات.

يشير إلى أنه لا يراد بها الشكل؛ فإنه لا دخل فيه للكيفية

ولا محدود أي ذي حد ونهاية. **ولا معدود** أي ذي عدد[١] وكثرة، يعني ليس محلًّا للكميات[٢]

بحد وغاية — يحده ويحصره — معروض العدد — لف ونشر مرتب في تفسير نفي الحد والعد

المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر.

أي ظاهرا وإلا فهم لا يقولون بالاتصال الوحداني في الجسم — فإنه من خواص الأجسام

ولا متبعض[٣] ....

= عنه قوله: «ولا محدود»؛ لأنه يحصل من التناهي. ثم هذا وما سيأتي من الأعدام مبالغة في التنزيه والتقديس وتبعيد عن التشبيه، وإلا يكفي في جميع هذه الأنحاء من النفي نفي الجوهرية والجسمية والعرضية؛ لأن المنفيات كلها من خواص الجسم ولواحقه.

(١) قوله: أي ذي عدد إلخ: **قلت**: الأحسن أن يفسر بأن وحدته ليست وحدة عددية، أي من جملة الوحدات التي يتألف منها العدد، بل وحدة حقيقية، كما نقل عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر»: واحد لا من العدد، أي ليست وحدته ووحدانيته من جهة عروض هذه الوحدة الاعتبارية العددية له، بل اعتبار عروضها إنما هو بعد توحده الكامل الحقيقي في ذاته مما يكشف عنه امتناع تعدد الوجود فيه أو تكثر الحقيقة بالاشتراك الإبهامي في وجوداتها الطبيعية، وإلا فعدم الكثرة قد فهم من قوله: «الواحد»، إلا أن يحمل على نفي التكثر المطلق من جهة الأفراد كان أو من جهة الأجزاء، لا من جهات الصفات، فإنه واقع، لكنه على هذا لا حاجة إلى نفي التجزؤ والتركب.

ثم المتكثر الأجزاء لا يقال له: معدود، ولا لمتكثر الجزئيات؛ فإن المعدود حقيقة هي الأفراد والأجزاء لا الكل والكلي إلا أن يحمل المشتق على النسبة، كَلَابنٍ وتامرٍ، كما فسر المصور بذي صورة، وكذا المعدود بذي عدد، إلا أنه غير ظاهر إلا فيما سمع من زنة الفاعل. وقد يقال: معنى قوله: «ولا محدود»: ليس له حد وتعريف مؤلف من مقومات على مصطلح الميزان، وهو نفي للتركيب الذهني أو مطلقا. ولا يلزم منه امتناع معرفة كنهه كما توهم، ثم هو غير ملائم لقرينه، وهو لا معدود.

(٢) قوله: للكميات: [لوجوب تناهيها بالبراهين.]

(٣) قوله: ولا متبعض إلخ: أي ليس له بعض لا من جهة الأجزاء ولا من الأفراد. وقوله: «ولا متجز» نفي لجميع أنحاء التركيب الذهني الحقيقي والتحليلي والخارجي؛ لأنه لو كان له أجزاء مَتغايرة الوجود تقدمت عليه وجودا؛ لتوقف وجوده على وجودها، فلزم الإمكان بالتأخر والاحتياج، أو مَتحدة الوجود فلا بد لهذا الاتحاد من إبهام بعضها وتحصيل بعض آخر له بالتحصل النوعي، فلزمه الاحتياج في التحصل إليه، وأن لا يكون وجوب الوجود عين حقيقته؛ لأن المفهوم الواحد لا يكون له إلا منشأ واحد بلا تكثر. وأيضا المبهم ليس له محوضة الفعل فلا يكون واجبا واجب الفعلية من كل جهة، =

ولا متجز أي ذي أبعاض وأجزاء.
أصله مهموز اللام من «الجزء»، انقلبت همزته ياء كما في «مِيَر»، ثم حذفت باجتماع الساكنين

ولا متركب منها؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له[1] أجزاء يسمى
في التبعض والتجزؤ والتركب في الوجود الذاتي حقيقية

باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.
لكون الأجزاء والأبعاض بالفعل

ولا متناهٍ؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.
ظاهره تكرير لقوله: «لا محدود ولا معدود»، والمطمح المبالغة في التبرئة

ولا يوصف بالمائية[2] أي المجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: «ما هو»: من أيّ[3] جنس هو،
الممكنة إشارة إلى المناسبة

والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات ....
أي تكشف عنه أي مشاركاته في الجنس

= وإمكان الجزء يلزمه إمكان الكل. والشارح اختصر في الدليل على نفي الأجزاء المتغايرة وجودًا؛ لما هي الحقيقة في معنى الجزء.

(١) قوله: فما له إلخ: أي الشيء المتجزئ بالفعل أو بالقوة، أو بالفعل فقط على اختلاف القولين في المتصل الحسي، وهو بيان الفرق بين المركب والمتجزئ والمتبعض بأنه اعتباري، وهي متلازمة وجودا.

والمعتبر في الانحلال كون ما ينحل إليه ما منه التركيب، وقد يقال: يحمل التبعض على القسمة الوهمية والعقلية، والتجزؤ على القسمة الفكية والفصل.

وقد يقال: أريد بنفي التبعض نفي إضافة البعض إليه، وبنفي التجزؤ نفي إضافة الجزء إليه، وبنفي التركب نفي إطلاق الكل عليه والمركب فلا تكرير.

قلت: لا محيص عن التلازم، فالتكرير لازم لكنه لعله بالغ فيه لما يوهمه إضافة اليد واليمين والوجه والعين والساق والرجل إليه في الشرع من الأجزاء، لكنها كنايات أو متشابهات، ثم كما أنه ليس مركبا من أمر، ليس مركبا مع أمر، أي لم يتألف منه شيء ولم ينحل إليه؛ لعدم حاجته إلى شيء ومباينته عن الكل أصلا.

(٢) قوله: بالمائية إلخ: ظاهرة بالهمزة بالنسبة إلى «ما» الاستفهامية السائلة عن الماهية الكلية التامة المشتركة أو المختصة، وليس له ماهية كلية على تحقيق أن الوجود والتعين عينه، أو ليس له ماهية واقعية بالكلية مشتركة بين الكثير على تقدير الغيرية أيضا، أو ليس له مجانسة مع غيره لا نوعا ولا جنسا. ويحتمل أن يكون بالهاء، أي لا يوصف بأن له ماهية لوجوب كونها كلية على المتبادر.

(٣) قوله: من أي إلخ: صرح به السكاكي وغيره وهو المنفي. وقد يسأل عن الحقيقة كـ«الإنسان ما هو؟» وعن الوصف =

بفصول مقوِّمة، فيلزم التركيب.
للمجانس من الجنس والفصل

ولا بالكيفية من اللون[1] والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير
المحسوسة والنفسانية من المذوقات من المشمومات من الملموسات من مقولة الانفعال والقبول

ذلك، مما هو من صفات الأجسام وتوابع[2] المزاج والتركيب.
من الكيفيات الاستعدادية وغيرها أو الجواهر من العناصر وهما محالان

ولا يتمكن في مكان[3]؛ ....
صرح به للنفي الكلي

= كـ«ما زيد؟» أي على أيّ وصف هو.

وقد يورد بأن المراد الجنسُ اللغوي فيعمه والنوعَ ميزانيين، فلا يلزم التركيب. ويجاب بأن انفراد اللغوي عن المنطقي إنما هو في النوع البسيط أو المركب الميزانيين، والأول غير منفي والثاني لازم التركيب. ثم التركيب الذهني ظهور استحالته على مذهب الانضمام، وفي غيره يحتاج إلى تدقيق كما مر. قيل: من روى عن أبي حنيفة أن له ماهية لا يعرفها إلا هو فقد افترى عليه.

قلت: لو سلم فله محامل حسنة.

(١) قوله: من اللون إلخ: في «شرح المواقف»: اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بعرض من الأعراض المحسوسة ظاهرا وباطنا كالطعم واللون والرائحة، وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسية كالحقد والحسد والحزن والخوف ونظائرها؛ لأنها تابعة للمزاج الملزوم للتركيب، واللذة العقلية نفاها المليون وأثبتها الفلاسفة. انتهى فنفي الكيفية تمثيل.

(٢) قوله: وتوابع إلخ: قيل: على جري العادة وإلا فلا يتم على أصل الأشعري أنه قادر على أن يخلق ذلك في الجواهر الفرد بلا مزاج وتركيب. انتهى

ولذا قيل: الأحسن الاعتصام بالإجماع.

قلت: يمكن أن يتمسك بأنها مِن لوازم الماديات وهو مجرد، أو مِن روادف الأجسام وما تتألف منه وليس منها، أو مِن توابع ذوات الأوضاع وليس منها.

(٣) قوله: في مكان إلخ: قال السالمي في «التمهيد»: ذهب صنف من الجهمية إلى أنه موجود في كل مكان؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا﴾ (النحل: ١٢٨)، وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ (المجادلة: ٧). وأجاب بأن معناه: تدبيره في السماء والأرض، و«مع المحسنين» أي النصرة، وهكذا على جري المحاورة.

ثم قال: إنه لو كان في كل مكان كان في أفواه الكلاب وأفراج النساء والإماء. انتهى

فانظر إلى هذا البرهان القوي أنزلُ من الخَطابي، ومنقوض بأنه خالق هذه الأشياء أيضا، =

لأن التمكن عبارة[١] عن نفوذِ بُعدٍ في بُعْدٍ آخر متوهم أو متحقق، يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم، أو[٢] بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء[٣]، والله تعالى منزهٌ عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزؤ.

عندنا — عند الرواقية كأفلاطون — مطلقا — عرضي — وانقسامه إلى أجزاء مقدارية

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئًا. قلنا: المتمكن أخص[٤، ٥] من المتحيز؛ لأن الحيِّز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله[٦] شيء ممتدٌّ أو غير ممتدٍّ.

إيراد على وجوب البعد في التمكن — بالامتداد — أي الفضاء الشاغل

فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز: فهو أنه لو تحيز: فإما في الأزل، فيلزم[٧] قدم الحيز، ....

ظاهر معناه: ما يعتمد عليه الجسم لا ما ذكره — لا على عدم التحيز — في وجه النفي

= فالقبح مشترك بخصوص المادة، وسيأتي زيادة كلام.

(١) قوله: عبارة إلخ: يتطبق على مذهب أهل الكلام والإشراقية القائلة بالبعد المجرد، لا على قول أصحاب السطح وهم المشائية؛ إذ لا نفوذ هناك بل إحاطة السطح بسطح المحوي إلا أن يعمم النفوذ للتداخل تجوزا، ومباحث المكان في «المبسوطات».

(٢) قوله: أو: [جوهري هو البعد والمجرد.]

(٣) قوله: الخلاء: [بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل؛ فإنه ممتنع عند المشائية، واقع عند الإشراقية، جائز عند أهل الكلام.]

(٤) قوله: أخص إلخ: قيل: هو عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فمترادفان. انتهى **قلت**: لا بل أخص عندهم أيضا لكن من جهة أخرى، ولذا قالوا: كل جسم فله حيز طبعي، لا أن لكل جسم مكانا، وإلا انتقض بالمحيط، فالمكان هو السطح والحيز أعم منه ومن الوضع، نعم يترادفان على مذهب الإشراقية.

(٥) قوله: أخص: [ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم]

(٦) قوله: يشغله إلخ: أي يحيط به ويملؤه لكن تصوره في غير الممتد مشكل. والمراد بالموهوم كونه اعتباريا يأخذه العقل من الإحاطة انتزاعا لا اختراعا، فلا يستحيل اتصافه بالحدوث والقدم؛ لأنه واقعي لا معدوم محض، فافهم.

(٧) قوله: فيلزم إلخ: لأن القدم والحدوث صفتان للموجود الواقعي بأي نحو كان، سواء كان موجودا خارجيا أو موهوما اعتباريا له منشأ صحيح، فالاعتباري أيضا يتصف باستمرار الوجود باعتبار الوجود المنشئي المصحح؛ لانتزاعه، فيقال بقدم إمكان كل شيء، كما يتصف الاعتباريات بإحدى المواد الثلاث، =

لكونه محاطا به

أو لا، فيكون محلًّا للحوادث، وأيضًا(١) إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيًا، أو

هي الأكوان والتحيزات — إرخاء للعنان، وإلا فالتساوي بينهما واجب اتفاقا

يزيد عليه فيكون متجزئًا.

في المقدار — وأيضا متناهيا؛ لأن الزيادة على غير المتناهي محال، وأيضا متقدرا متكمما

وإذا لم يكن في مكان(٢) لم يكن في جهة، لا عُـلوٍ ولا سُفلٍ ولا غيرهما؛ ....

من الست المشهورة — خلافا للمجسمة — كاليمين واليسار والجنوب والشمال

= وكما قالت الفلاسفة بقدم الأنواع.

ومنهم من نفى الكلي الطبعي عن الخارج علا أن العرضيات غير موجودة فيه اتفاقا. وقد قالوا بقدم الصور النوعية للعناصر نوعا، مع أن مطلق الصورة النوعية ليس إلا عرضا عاما لها، ولا اشتراك بينها ذاتي؛ إذ هي بسائط وفصول، فلا يرد أن التحيز موهوم والقدم صفة الموجود. وقد يجاب بإرادة الأزلية منه، وهي أيضا محال؛ إذ للتحيز وضع خاص أزلي مشار إليه بالحس ولو وهميا ذلك الحيز ويحتاج إليه الباري.

وفيه أن الفرق بين القدم والأزلية نزاع اصطلاحي، وأن المشار إليه بالحس يكون موجودا في الخارج وكذا ذو الوضع، وأن الوهمي له منشأ صحيح وإلا لكان اختراعيا فهو قديم، فلا حاجة إلى هذا التكلف، وأن الحاجة إلى الحيز مطالبة بالبرهان؛ لاحتمال كونه جائزا له لا واجبا.

وقد يجاب بأنه يراد به قدم التحيز فيلزم تتالي الأكوان الغير المتناهية، ويبطل ببرهان التطبيق. وفيه أن التحيز معنى اعتباري أيضا فلا معنى لقدمه. وأن الكون أيضا بمنشئه خارجي لا بنفسه، فكذا الحيز. وأن عدم التناهي لا ينشأ إلا من الاستمرار الزماني، فيجوز أن يختار أنه لا يجري عليه زمان. ولا يبعد أن يختار أن هذا مبني على وجود الحيز وهو التحقيق؛ إذ لا اختراع، وإلا لبطلت الأحكام، والانتزاع ينتهي إلى منشأ خارجي فهو الحيز.

(١) قوله: وأيضا إلخ: هذا مبني على بطلان عدم تناهي البعد، وعلى عدم التناهي لا يلزم إلا التجزؤ. ويمكن الجواب عنه أولا: بمنع الحصر بأن هذه الثلاثة صفات الكم، والتحيز لا يخص الممتد المتكمم بل يعرض الجوهر الفرد أيضا، فهو منقوض بتحيز الجوهر. وثانيا: باختيار الأخير، وامتناع التجزؤ الوهمي مطالب البرهان، والفكي ممنوع اللزوم، وثالثا: باختيار الأول، والتساوي موجود في الجواهر ولا تناهي، وكذا في اختيار الثاني.

(٢) قوله: وإذا لم يكن في مكان إلخ: [خلافا للمشبهة، وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا، وتبعهم مشبهة زماننا، ثم اختلفوا فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إمام الكرامية أنه مثل الأجسام في الإشارة، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة وتبدل الجهة، وعليه اليهود، قالوا: العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وقالوا: يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع، وزاد بعضهم -كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي- أن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة. وقيل: محاذ لا مماس بُعده متناه أو غيره. وقيل: ليس في الجهة كالجسم، كذا في «المواقف».]

وهو منزه عن التمكن والمكان

لأنها إما حدود[١] وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

كالست فالجهة جسم أو بعد للأمكنة بالفوقية مثلا

ولا يجري[٢] عليه زمان؛ لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد[٣] يقدر به متجدد آخر، وعند

أي لا يتجدد بتجدده أي حادث أو أعم منه؛ لعمومه لما لا وجود له

الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى مُنَزَّهٌ[٤] عن ذلك.

المشائية اليومية لمنطقة الفلك الأعلى أي التجدد والتقدر

واعلم[٥] أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض، ....

المصنف له تعالى عما لا يليق بجنابه كما عرفت

---

(١) قوله: إما حدود إلخ: قيل: لأنها تطلق على منتهى الإشارة فهي الأطراف، وعلى مقصد المتحرك ليحصل فيه أو يقرب منه فهي الأمكنة. وقيل: تطلق على المكان بعروض إضافته إلى شيء، كالدار المبنية بين الدارين علو لما تحتها وسفل لما فوقها.

(٢) قوله: ولا يجري إلخ: لأن التصرم والتقضي من مقومات الزمان ولوازم ما يجري عليه، والبارئ متعال عنه. وهذا مشير إلى أن قدمه ليس زمانيا. ويخدشه أنه يستفاد به أن بإزائه حدوث العالم فيلزم أن لا يكون زمانيا، وإلا لم يبق تقابلهما، والتحقيق في أسفار المحققين.

(٣) قوله: عن متجدد إلخ: أي عن حادث، ولذا يقال: الزمان هو مجموع الحوادث لا غيرها ولا ظرفها، لكن لا مطلقا بل من حيث إنه يقدر بها حوادث أخرى، فأحدها يقدر الآخر، فقيام زيد وقت الجلوس عمرو إذا قدر به وبالعكس بالعكس، فالأشهر التقدير بالحركات الفلكية والشمسية. ثم على هذا يرد أن الزمان موهوم والحوادث موجودة فلا عينية، ففي العبارة مسامحة. والأولى أن يقال: إنه عبارة عن امتداد موهوم مأخوذ من تقدير حادث بآخر. والتحقيق عند أهله أنه موجود خارجا كما عند الحكماء، لكنه متناه في الامتداد خلافا لهم.

(٤) قوله: منزه إلخ: لأنه لا تغير فيه. والحاصل فيه ما فيه التغير ذاتا أو وصفا، وليس بقاؤه بقاء زمانيا بل واقعيا ثابتا. وقيل: وجوده مع الزمان لا في الزمان. **قلت**: لعلها معية واقعية لا زمانية فعلية، يجب القول بالمعية الدهرية، ويلزم بطلان وجوه نفي الزمان.

(٥) قوله: واعلم إلخ: اعلم أن بعض من لا خلاق له من النطق إلا صورة الإنسان زعم أن هذه الألفاظ في التنزيه مخترعة مبتدعة لا يشم رائحتها من الكتاب والسنة، ونحن في قلق منها كدنا به أن نهلك، ومثلها لا يبلغه عبارة في نفي الصانع، فهو فرار من التشبيه إلى التعطيل، كمن يقر في الميزاب فرارا من الأمطار، أو من يستغيث من الرمضاء بالنار.

قلت: فليمت غيظا، أو فليمدد بسبب من السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ؟ ألم يدر أنه ناهيك في توصيفاته الجزئية ثبوت الأصل الكلي العام من الشرع أنه مبرأ عن النقائص، وليس كمثله شيء، ومتصف بصفات الكمال، فيندرج الكل تحت هذا الكلي المحيط، ولا يجب ثبوت الجزئيات من الشرع، وكثيرا ما يكتفى =

إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح؛ قضاءً لحقّ الواجب[1] في باب التنزيه، وردًّا على المشبهة
أي قصد أو حام حوله — أي لحقه الواجب علينا، أو للحق الواجب له علينا

والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبالِ بتكرير الألفاظ المترادفة[2]
القائلة لجسميته تعالى — تنزيها لا تعطيلا كما وهم — من «المبالاة» باك نداشتن

والتصريح بما علم بطريق الالتزام.
كأوصاف الجسم بعد نفي الجسمية

ثم إن مبنى التنزيه عما ذُكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث
يرجع إلى الموصول بتأويل المذكورات

والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على[3] ما ذهب إليه المشايخ -من أن معنى[4] العرض بحسب
في ضمن الشرح — في الاحتجاج — وهو الجوهر الفرد — من المتفقهة القديمة الساذجة — هذا مما أثبتوه لا معناه، وإلا لم يحتاجوا إليه — الخاص

اللغة: ما يمتنع بقاؤه. ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره. ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن
لا بل معناه: ما يعرض على شيء — بل معناه ذات شيء — وهو الجسم

غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف
وهو الجواهر الفردة — أي أهل اللغة — هذا من الجسامة لا الجسم — خارجا أو ذهنا — المفروضة أو الموجودة

بصفات[5] الكمال، ....
أي أقصى غايتها

= بالأصول الكلية في الجزئيات، وزعمه إياها نفيا للصانع وتعطيلا له لا يبلغه مرتبة من السفه وتعطيل العقل، إن هم [إلا] كالأنعام بل هم أضل سبيلا، قل: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. فلعل مدار الوجود عند هذا السفيه الراعن على وجود الجسمية والجوهرية والتركيب والتناهي والتقدير وغيرها، فهو من أفحش أصناف المجسمة المشبهة، معاذ الله منهم.

(١) قوله: لحق الواجب: [إما إضافة الموصوف إلى الصفة أو إضافة المغايرة، فالمراد بالواجب الفرض أو الباري.]

(٢) قوله: الألفاظ المترادفة: [كالتجزؤ والتبعض والتركيب والتناهي والتقدر.]

(٣) قوله: لا على إلخ: اعلم أنه يستفاد بالعبور على كلمات الأسلاف أن الغالب عليهم السذاجة والتسهيل في المطالب تفهيما، ولذا ترى لهم مقدمات خطابية إقناعية في مظان القطعيات. وأرسخهم قدما في ذلك كما رأيته مما أورده أبو شكور السالمي في «تمهيده» في إثبات المطالب العالية، مع أن عامة إثباته بالتشقيق الدائر بين النفي والإثبات، لكن إلزامه المحاذير على شقوقه مما يتعجب منه الأداني ممن ترعرع في مظان التعقل فضلا عن الأقاصي. ومن الأمور السهلة فيه غاية السهولة مما تملأ به عامة كتابه: الإكفار في أدنى المسامحات فضلا عما يضلل أو يبدّع به أحد.

(٤) قوله: معنى إلخ: أمثال هذه المقدمات كلها لا تكون مسلمة للخصم في مظان الحجة، ولكنهم أوردوها على ما تقرر عندهم. ثم فيه مساهلات كثيرة في البيان.

(٥) قوله: بصفات إلخ: الأصوب أن يقال: إما أن تتصف بصفة الوجوب، فيلزم التعدد، أو لا، فيلزم إمكان الواجب، وإلا فلا يلزم وجوبها بمجرد هذا الاتصاف.

فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث. وأيضًا إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية[1] الأقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص[2]، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثًا، بخلاف مثل العلم والقدرة؛ فإنها صفات كمال، تدل المحدَثات على ثبوتها، وأضدادُها صفات نقصان، لا دلالة لها على ثبوتها- لأنها[3] تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين؛ زعمًا منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشُّبَه الواهية.

واحتج المخالف بالنصوص[4] ....

(١) قوله: مستوية إلخ: كيف يسلمه الخصم في مقام الحجة؟ مع أن التفاوت بينها في الحسن والقبح ظاهر.

(٢) قوله: إلى مخصص: وليس نفس ذاته؛ لأن كون نسبته إلى الجميع على السواء ظاهر عند عدم استوائها في إفادة المدح والنقص.

(٣) قوله: لأنها إلخ: [أي هذه الأدلة من المشايخ.]

(٤) قوله: بالنصوص إلخ: كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (الفاطر: ١٠)، وقوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (المعارج: ٤)، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (الم السجدة: ٥)، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (الملك: ١٧)، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ (الأنعام: ٦١)، وقوله حكاية عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ (الغافر: ٣٦، ٣٧).

وحديث أبي هريرة رفعه في قصة المعراج، وفيه: «فهو عنده فوق العرش». رواه الشيخان. وحديث أنس في قصته: «قال له موسى: ارجع إلى ربك». رواه البخاري.

وفيه أيضا: «فعلا به إلى الجبار تبارك وتعالى، فقال وهو مكانه». وحديث جارية: «أين الله؟» فقالت: في السماء. فقال: «أعتقها؛ فإنها مؤمنة». رواه مسلم. ونحوه في «مسند أبي حنيفة» من حديث عبد الله بن رواحة، وحديث زينب: زوجني الله من فوق سبع سماوات. رواه البخاري.

....

= وحديث فضالة: «ربنا الله الذي في السماء». رواه أبو داود.

وحديث ابن عمرو بن العاص رفعه: «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء». أخرجه الترمذي وصححه. وحديث أنس في الجمعة: «هو اليوم الذي استوى فيه ربك -تبارك وتعالى- على العرش». أخرجه الشافعي في «مسنده». وحديث جابر، وفيه: «فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم». أخرجه ابن ماجه. وحديث أنس في الشفاعة، وفيه: «فأدخل على ربي وهو على عرشه». أخرجه البخاري. وفي لفظ: «فأستأذن على ربي في داره». وأمثالها في الحديث كثيرة.

والجواب: أنها لو حملت على ظواهرها لزم التجسم، وهو محال قطعا، وبلزوم أمثاله يصرف النصوص عن ظواهرها، وذلك لأن العقل مبنى النقل، ولو لم يعتبر الاستحالات العقلية وعزلت الملاحظة عنها لم يمكن إثبات النبوة والتوحيد وكثير من الصفات والسلوب؛ لأنه مبني على استحالة نقائضها، ولم يمكن المحاجّة مع الخصوم لو لا استعانة العقل؛ إذ هم غير قائلين بالسمع.

ولو أحيلت الأمور كلها على النصوص في هذه الأبواب كما هو دأب بعض الخوارج عن العقول: لزم الدور الصريح والتخبط المحض، فوجب إما الإيمان بما هو مراد الشارع مع قطع الفحص عن تنقيح معانيها، كما هو دأب السلف. أو تأويلها وحملها على محامل صحيحة حسنة مما لا يستبعده العرف واللغة، كما هو دأب المتأخرين بعد فشو أرباب البدع، واعتصامهم بظواهرها، وانجرارهم إلى التجسم والتذكير والتأنيث وأمثالها، فآثروه؛ لإلجاء هذه الضرورة ومسيس شديد الحاجة، ومع ذلك لا تنصرف النصوص عن ظواهرها غاية الانصراف، بل هي محمولة على المجازات المتعارفة الفاشية الحاذية حذو الحقائق كثيرا، فهي تقاربها في الظهور، فيقال: نصرفه في سبيل الله أو لوجه الله، وقال تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ (النساء: ٣٦)، وقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ (الإسراء: ٢٩). ولفظ ذي اليد في القابض، وذي الأيادي في صاحب النعم شائع فاش، فكأن هذا ليس صرفا وتأويلا.

وإذا وجب حمل مشاجرات الصحابة وقتالهم مثلا على محامل حسنة؛ لمجرد استحسان الظن بهم، لا لضرورة استحالة عقلية أو سمعية؛ للإجماع على عدم عصمتهم: فما ظنك في التأويل لضرورة استحالة قطعية؟ ومن الناس من يشتم جماعة أهل السنة من أهل الكلام، ويسمِّيهم جهمية معطلة فرعونية، ويزعم العلو والاستواء الحقيقي في البارئ، ولم يبق منه إلا اسم الجسمية، ولا يتنزه عنه كملا، ويدور حوله، ويحوم دون ذلك قوله. والصواب أنه من أفضح المجسمة، وفي الشتم من أقبح الرفضة اللاعنة، وهؤلاء في هذه الدورة كالذين حرفتهم الوقيعة في أبي حنيفة تارة أنه مات جهميا، وتارة أنه معتزلي أو قدري، وتارة أنه مرجئ، خلا هؤلاء في دورة السلف.

ثم هذه المعاصرة تتكلف في نصوص القربة والمعية -كقوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ١٨٦)، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (الحديد: ٤)، وأمثالهما- تكلفا باردا، ولا يستحي أنه يعوذ من الرمضاء بالنار، ويقر تحت الميزاب فارا من الأمطار. فيا أسفى على هذه الصور الآدمية، ويا لها من حمار!.

كالواجب والممكن

الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة[١] والجوارح[٢]، وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون

كقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾ (النساء: ١٥٨) في الواقع صفة للموجودين

أحدهما متصلًا بالآخر مماسًّا له، أو منفصلًا عنه مباينًا في الجهة، والله تعالى ليس حالًّا ولا محلًّا للعالم،

حتى يكون متصلا، ولا مماسا أيضا

فيكون مباينًا للعالم في جهة، فيتحيز، فيكون جسمًا أو جزء جسم مصورًا متناهيًا.

منفصلا عنه على بعد ومسافة لعدم خلو البعد عنه كالجوهر الفرد لأنهما من لوازمه

والجواب: أن ذلك وهم محض[٣]، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس[٤]،

أي كله وهو الواجب الوجود

والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، ....

العقلية والسمعية عن كلها

---

(١) قوله: والصورة: [كحديث «خلق آدم على صورته». أثبته الذهبي في «ميزانه».]

(٢) قوله: والجوارح: [كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾ (القلم: ٤٢).]

(٣) قوله: وهم محض إلخ: منشؤه ثوران القوة البهيمية تارة، وهيجان القوة الوهمية الخيالية أخرى، تقود إلى أن الموجودية غير متصورة أصلا من دون تحيز وتمكن وجهة ولون وإحساس، ومأخذه قبض الوهم العقل من كل ما يجوزه، ويسلكه على ما يشاهده في عالم الحس، وأن يزيّن له أن هذه هي الصورة المنحصر عليها الموجودية.

ومن ههنا ما نقل عن الشوكاني، وآمن به أمته، ورووه متواليا متواترا كالوحي المتلو في المصاحف العثمانية، وذلك في ملتهم أعظم أنحاء الإيمان بالغيب أنه قال في تضليل أهل السنة في التنزيهات الكلامية: أنشدك بالله الذي لا إله إلا هو! أيُّ عبارة تبلغ مبلغ هذه العبارة في النفي؟ وأيُّ مبالغة في الدلالة على هذا النفي تقوم مقام هذه المبالغة؟ فكان هؤلاء في فرارهم من التشبيه إلى هذا التعطيل كالمستجير من الرمضاء بالنار، والهارب من لسعة الزنبور إلى لدغة الحية، ومن قرصة النملة إلى قرصة الأسد. انتهى

فهذا منه إكفار في الباطن لأهل السنة وجهابذة أهل الحق. وخلفاء هذه الملة أربعة: ابن تيمية وابن القيم والشوكاني، فيقولون: ثلاثة رابعهم كلبهم. وإذا انضم إليهم ابن حزم وداود الظاهريان صاروا ستة، ويقولون: خمسة سادسهم كلبهم؛ رجما بالغيب. وخاتم المكلبين مثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث. يشنع على أهل الحق في التنزيه، ثم يشرح كتبهم، ويتلفظ ويتفوه بكل ما تلفظوا. وينقل عن ابن عقيل: أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون منهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت. انتهى لكنه رأى طريقتهم أولى من طريقتهما حيث عرف الجوهر والعرض قبل موته، بل انهمك فيه وحرر دلائلهم، نعم السب والطعن واللعن غاية مرامه ومرماه.

(٤) قوله: بأحكام المحسوس: [من لزوم الجهة والاتصال والانفصال.]

فيجب[1] أن يفوّض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف؛ إيثارًا للطريق الأسلم،
بناء على قراءة الوقف على «الله» أي اختيارا عن الأوهام
أو يؤوّل[2] بتأويلات صحيحة، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضبع
قمنية بجنابه سبحانه علة لقوله: «اختاره» هو العضد
القاصرين[3]؛ سلوكا[4] للسبيل الأحكم.
عن وصول التحقيق استوارتر

ولا يشبهه شيء أي لا يماثله[5]، أما إذا أريد بالمماثلة: الاتحاد في الحقيقة[6] فظاهر، وأما إذا أريد
لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١)
بها: كون الشيئين بحيث يسُدّ أحدهما مسدّ الآخر، أي يصلُح كل واحد منهما لما يصلُح له الآخر،
أي يقوم مقامه في الأفعال والصفات
فلأن شيئًا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف؛ فإن أوصافه، من العلم والقدرة
أيّ شيء كان الممكنة للبناء لفظة «من» بيانية لأوصافه
وغير ذلك، أجلّ[7] وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما.
من السبع، بل وغيرها أيضا من الصفات التي بيان للجلالة إلا بحسب الاسم وظاهر المفهوم

قال في «البداية»: ....

---

(١) قوله: فيجب إلخ: كما نقله الترمذي عن الثوري وابن عيينة ومالك وابن المبارك: أنه تروى هذه الأشياء، ويؤمن بها، ولا يقال: كيف. انتهى ومثل هذا يعلم مما يروى عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر» وغيره.

(٢) قوله: أو يؤول إلخ: كاليد بالقدرة أو النعمة، والوجه بالذات، والنزول بإنزال الرحمة، والصعود بالقبول، والعروج بالتقرب، وغير ذلك على ما تظافرت به تفاسير الإسلام وشروح آثار سيد الأنام. وليس ذلك من خصائص الجهمية كما توهم، وإنما اضطر إليه؛ ضرورة إنجاء العوام عن إغواء أهل الهوى والمبتدعين اللئام. فلو سلّم عدم وجوب التأويل فالإباحة أو الندب لا ينافيه، ولو سلّم الحرمة فالضرورات تبيح المحظورات.

(٣) قوله: وجذبا لضبع القاصرين: [أي في دين الإسلام بلزوم هذه المحاذير، أي قطعا بعضدهم وترعا إلى جانب الحق.]

(٤) قوله: سلوكا إلخ: يشير إلى العمل بقراءة عطف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على قوله: ﴿ٱللَّهُ﴾ في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ الآية (آل عمران: ٧)، والعمل بالقراءتين أولى من إهمال أحدهما، فلا علم بتأويلها قطعا بل ظنا، فتوافق النفي والإثبات، فكيف يكون هذا دأب الجهمية؟.

(٥) قوله: أي لا يماثله إلخ: فسروا به؛ لأنه لا يراد امتناع مطلق المشاركة في شيء أو في وصف؛ فإن اشتراك مطلق الموجودية ظاهر، وإن اختلف النحوان. أو لأن ظاهره الاشتراك في الصفة أي الكيفية، ولا حاجة إلى ذكر نفيه.

(٦) قوله: في الحقيقة: [الجنسية أو النوعية، وإلا لزم التركيب أو وجوب الممكن.]

(٧) قوله: أجل إلخ: أما باعتبار الذات فلأنها ليست غير الذات. وأما باعتبار الوجود فلأن وجودها ليس باعتبار التحيز بالذات ولا بالتبعية، ولأن وجودها قديم محكم، ولأن وجودها ثابت غير متغير، ولا عن استعداد مادة، =

إن العلم منا موجود[١] (الحاصل في أنفسنا)، وعرض (لكونه عرضا)، وعلم محدث (والعدم أيضا)، وجائز الوجود، ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا[٢] العلم صفةً لله تعالى، لكان[٣] (أي ثابت دائما) موجودًا، وصفةً قديمةً (قائم بها)، وواجب الوجود (لذات الواجب لا لذاته)، ودائمًا من الأزل إلى الأبد (أزلا وأبدا)، فلا يُماثِل[٤] علمَ الخلق (علمه) بوجه من الوجوه (من الكمالات المعتد بها)، هذا كلامه.

= ولأنها واجبة الوجود للذات، وأنها مستندة إلى ذات الموصوف لا غير. وأما باعتبار الكمالات الخارجة فلأنها محيطة بكل ما يمكن تعلقها به، كالعلم بكل شيء، والقدرة على كل ممكن. ولأنها أكمل في ترتب الآثار والغايات، كالكشف التام والأثر الكامل في العلم والقدرة، وأنها غير مشوبة بالنقص، ولا مخلوطة بنحو من أضدادها، وأمثال ذلك وجوه كثيرة.

(١) قوله: موجود إلخ: بناء على ما تحقق عند المحققين: أنه صفة قائمة بالنفس منضمة إليها، وهي بصفاتها الانضمامية موجودة في الخارج بوجوب وجود حاشيتي الاتصاف الانضمامي في ظرفه، مع أنه يترتب عليه الآثار كالتميز والانكشاف، فله وجود حاذ حذو الوجود الخارجي، والمتكلمون لا ينكرونه كما تقرر. أو على أن المراد بالوجود أعم من الخارجي مما يشمل الاعتباري أيضا؛ فإن له أيضا نحوا من الوجود، لا أن له ثبوتا لا وجودا كما هو مذهب المعتزلة القائلة بالواسطة، ولا أنه حال كما هو قول أصحاب الأحوال، فلو كان مما لا وجود له أصلا لكان معدوما محضا، فلا يتصف به الموجود؛ لأنه لا فرق بين قولنا: «لا وجود له» و«وجوده لا»، ولأن الصفة قائمة بالموصوف عارضة له، وهو نحو من الوجود ولو اعتبارا، ولأن الاعتباريات لا ينكرها المتكلمون، وإنما ينكرون حصول الأشياء بأنفسها في الأذهان في الموجودات الخارجية، فلا يرد: أنه لا وجود للعلم عند كثيرهم في الخارج.

(٢) قوله: فلو أثبتنا: [الأولى أن يقول: «إذا أثبتنا»؛ لأن ثبوته غير ممتنع ولا متردد فيه.]

(٣) قوله: لكان إلخ: وذلك لأنه لا معنى لإثبات الشيء إلا بيان أنه ثابت، والثبوت هو الوجود عندنا لا أعم منه، فلو أنكر الوجود الذهني فهذا الثبوت هو الوجود الخارجي، وإلا فهو أعم، والمقصود هو هذا القدر لا الخصوص الخارجي. فلا يرد: أن كونه صفة له لا يستلزم وجوده، مع أنه لو كان اعتباريا فلا بد له من منشأ، هو منشأ الانكشاف حقيقة وليس اعتباريا عن الذات أو غيره.

(٤) قوله: فلا يماثل: أورد عليه: أنه لا يتفرع عليه؛ لوجود الشركة في الوجود.

قلت: الوجود ليس إلا موجودية الشيء في نفسه، وليس أمرا يعبر عنه بالموجودية ولا أمرا يوجد به الشيء؛ إذ هو بمعنى: ما به الموجودية، وهذا لا شركة في أمر موجود وصفة موجودة، مع أن المراد: عدم الشركة في الصفات لا في نفس الوجود، وإلا لم يمكن عدم المماثلة بين شيئين أيهما كانا. ثم هذا عندي خلاف ما فهمه الشارح من كلامه أنه يكفي فيها الشركة في أمر من الأمور، فالتفريع ظاهر.

ومعنى قوله: «بوجه من الوجوه» أنه غير متصور أصلا. ولا يبعد أن يتعلق هذا الظرف بالنفي في «لا يماثل» لا بالمنفي، حتى يفيد عموم النفي وشمول السلب؛ لاستغراقه بتعلق الفرد المنتشر، وهو النكرة. وبالجملة الغرض إثبات الشركة في =

فقد صرح [١] بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف

صاحب «البداية» — أي الأشاعرة — أي الشيئان المطلوب فيهما المماثلة

واحد انتفت المماثلة.

عنهما

وقال [٢] الشيخ أبو المعين رحمه الله في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن

وكذا أهل العرف — أي يجوزونه

زيدًا مثلٌ لعمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسدّ مسدّه في ذلك الباب وإن كانت بينهما مخالفة

أي التفقه — أي ينوب منابه في الفقاهة — فهما متماثلان — والاعتبارات

بوجوه كثيرة. وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه: فاسدٌ؛ لأن

غير التفقه من العلوم وغيرها — بين الشيئين — التامة — أي غير صحيح

النبي ﷺ قال: «الحنطة [٣] بالحنطة مثلًا بمثل»، وأراد الاستواء في الكيل لا غير وإن تفاوت

في الحنطة — مشير إلى المماثلة وهو مورد الاحتجاج — بالمعيار المسوى وهو المكيال كالصاع

الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.

والظاهر [٤] أنه لا مخالفة؛ لأن مراد الأشعري: المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة،

أي يصرف إليه — من قوله باشتراط كل وجه — أي وجه الشبه

كالكيل مثلًا، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب «البداية» أيضًا. ....

أي أخذ لجميع في مطمح النظر في الشبه مما اعتبر فيه التماثل

= الوجود وتفريع عدم المماثلة عليه؛ لأنها تثبت بالإيجاب الكلي، فيرتفع بالسلب الجزئي.

(١) قوله: فقد صرح إلخ: أي هو كالتصريح منه؛ فإنه قد ذكر الوجود مشتركا بينهما ومع ذلك نفى المماثلة، فعلم أن المعتبر عنده فيها الاشتراك من كل وجه، وقد عرفت ما سبق منا.

(٢) قوله: وقال إلخ: هذا القول صريح في أن المثلية -وهي المماثلة- تثبت بمجرد الشركة ولو في وصف، وهي مناط المشابهة كالشركة بين زيد والأسد في الشجاعة، وبهذا يظهر أن المساواة في وجه الشبه قوة وضعفا ونقصا وكمالا وزيادة ونقصانا أيضا: غير واجبة؛ فإن شجاعة الأسد ظاهرها أنها أقوى وأزيد.

(٣) قوله: الحنطة إلخ: يروي بالرفع والنصب؛ بالابتداء، ومفعوله المحذوف، أي بيعوا، وكذا لفظ «مثلا» و«مثل». والحديث أخرجه الشيخان عن عبادة بن الصامت رفعه: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلًا بمثل، سواءً بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد». ورواه مسلم من حديث الخدري: «الذهب بالذهب إلخ»، وفيه: «فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء». ورواه البزار في مسند بلال، ومسلم عن أبي هريرة، والشيخان عنه وعن أبي سعيد، والدارقطني عن ابن المسيب مرسلا، ومالك في «الموطأ» عنه من قوله، وهو أشبه. والبسط في حواشينا «حصول الحواشي على أصول الشاشي».

(٤) قوله: والظاهر إلخ: **قلت**: الظاهر أن هذا أيضا غير واجب، فالمماثلة يتحقق في الكيل وإن اختلف المكيال خشبا =

وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع[1] التعدد، فكيف يتصور التماثل؟.

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء[2]؛ لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة[3]، ....

حتى الذات والأوصاف كلها - أي وإن لم يحمل عليه لا يصح كلامه؛ لأن اشتراك إلخ - محال؛ لأنه يرفع إلخ - بين الشيئين وهو تناقض - عند الاستحالة - من الواجب - «أل» عوض عن الإضافة أي بعض الأشياء - للبعض عن الباقي وإلا لزم الترجيح بلا مرجح - القرآنية - لكل شيء - لكل ممكن

= وحديدا وذهبا، وإنما المانع هو الاختلاف كمية ومقدارا، كبرا وصغرا، وهكذا له نظائر لا يخفى بعد الفحص عنها، أنه لا يراد التماثل من كل وجه، كما في قوله تعالى: ﴿قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۡ﴾ (الإسراء: ٩٩)، وأمثاله أكثر وأوفر.

(١) قوله: يرفع إلخ: لأن من الوجوه تشخص الأمرين، فلو اشتركا فيه ارتفع الاثنينية، وكذا في الكليين إذا اشتركا في الذاتيات والعرضيات كلها اتحدا بلا تمايز. **قلت**: الظاهر أن الوجود والتشخص وأمثالهما مستثناة عن الوجوه المعتبر فيها الشركة.

(٢) قوله: شيء إلخ: أي مما يمكن تعلق العلم والقدرة به، فيخرج حصول كنه المحال باعتبار العلم، وكذا يخرج الممتنعات عن حوزة المقدورية، لا لأن القادر عاجز وناقص القدرة بل لعدم صلوحها للمقدورية، فالنقص فيها راجع إلى المادة القابلة لا إلى الفاعل المؤثر، كما أن عدم صلوح واجبيَّة زيد وقدمه وامتناعه وخالقيته، إنما هو لعدم صلوح المادة لذلك لا لعدم كمال القادر الجاعل، ومثل هذا لا يسمى عجزا؛ لأنه موضوع غير صالح، فيرتفعان عنه.

(٣) قوله: وشمول القدرة: أي للممكنات الذاتية وإن امتنعت بالغير على ما يريده الماتريدية، والنص فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ (البقرة: ٢٠). والمراد بالشيء إما المشيء، أي ما تعلق المشيئة بوجوده، وهو الموجود بناء على أن المعدوم ليس بشيء، أو بمعنى ما يمكن تعلق المشيئة به، وهو المشيء بالقوة وهي الممكنات، أو بمعنى ما يمكن أن يعبر ويخبر عنه، فيشمل الممتنعات، ولكنها مستثناة عن المقدورية عقلا وإجماعا، فلا يدخل تحت القدرة شريك الباريء، واجتماع النقيضين، ووجود النقائص في ذات الواجب، وكذا خصائص الممكن كالأكل والشرب والجماع، ولو كانت كمالا له كالطبابة والحذاقة والمصارعة والشجاعة والفاضلية والتحرير وغيرها، فالمقدورية بناء على ثبوت الإمكان، فما لم يثبت إمكان شيء لا يثبت مقدوريته.

ومن ههنا يظهر أنه لا يمكن إثبات مقدورية شيء بعموم هذه النصوص، وإنما يمكن بعد إثبات إمكانه، فحينئذ فله أدلة عقلية أيضا، ويستبين سخافة إثبات مقدورية مثله ﷺ بها؛ لأنه إن أثبت بناء على إمكانه فالمبنى هو أول المسألة، وإن أثبت بها إمكانه فهو دور كما عرفت، ولأنه إن أريد بالشيء ما يخص الممكن يبقى الكلام في إثبات كونه ممكنا، وإن أريد به في الآية ما يعم الممتنع يخص عنه؛ ضرورة تصحيح الكلام وتصديقه، فيبقى ذلك الكلام في ثبوت إمكانه وامتناعه، فهذا المثبت أضل الغافلين عن منهج الإثبات ممن لا يعقل. =

من نجوم الأرضين إلى العرش
فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.
حتى الخواطر وأقطار المطر وعدد الرمل ودبيب النملة ابتداء وإبقاء وإفناء

لا كما يزعم الفلاسفةُ من أنه لا يعلم[(١)] الجزئيات، ولا يقدر[(٢)] على أكثر من واحد. ....
على المشهور فيما بينهم المادية بتشخصها

= ثم العجب أنه يؤثر ههنا مذهب الماتريدية ويترك مسلك الأشعرية، وهو عنده أوفق المسالك بالكتاب والسنة وأقرب برأيه الظاهري، وأشار إليه في مواضع. وأعجب منه ما قال: أثر القدرة هو الإمكان وأثر التكوين هو الوقوع بالفعل، ولا يدري معنى ما يتفوه به. وصوابه أن يقول: هو مناط القدرة أو التكوين لا أنه أثرهما. وأعجب منه أنه جعل القائل بامتناعه وعدم مقدوريته بامتناعه منكرا لعموم القدرة ولنصوص القرآن، وقد جعل المسلك الأشعري ههنا مراغما للنصوص ظاهرا، وهل كل ذلك إلا غاية في تسفل مراتب السفه ودركات الحمق. نعم قد يمكن إثبات الإمكان لا مجرد المقدورية بقوله تعالى: ﴿قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (الإسراء: ٩٩)؛ بشمول المثل لجميع الخلق وهو منهم؛ فإن هذا الطريق معتبر في حد حريم النزاع وليس خارجا عن حوزة قانون المناظرة وإن كان مخدوشا، وهذا المحتج من العقلاء وإن كان أتباعه من غيرهم.

(١) قوله: لا يعلم إلخ: ومن ثم كفروهم من حيث زعموا أنه يعلم الجزئي على وجه كلي لا على وجه جزئي، وإلا لزم التغير، لكن قولهم هذا يحمل على محامل؛ بصرفه عن مظان النقص، منها: أن معناه: أن علمه ليس زمانيا مخصوص بزمان دون زمان، ماضيا وحالا واستقبالا، متغيرا بتغيرها، لا أنه لا يعلمها على التشخص، فعلمه بالأشخاص أيضا قديم غير متغير.

ومنها: أن معناه: أن علم الجزئي المادي فينا يكون إحساسيا بتوسط الحواس والآلات، وهو منزه عنها، فعلمه بها على وجه الجزئية أيضا ليس إحساسيا بل علم تعقلي؛ لامتناع الإحساس، فالعلم كلي وإن كان معلومه جزئيا، وهو معنى «أنه على وجه كلي لا على وجه جزئي». **والأولى عندي**: أن يفحص عن حقيقة العلم على مذهبهم، فالمحقَّق عند جمهور محققيهم: أن علمه الحقيقي -وهو علمه الإجمالي ومنشأ الانكشاف- عين ذاته، فذاته منشأ لانكشاف كل من المعلوم كليا أو جزئيا، موجودا أو معدوما، جوهرا أو عرضا، فلا خصوص فيه.

وعلمه الانفعالي -وهو علمه التفصيلي بمعنى الحاضر عند المدرك- عين ذوات الموجودات باعتبار وجودها في الدهر، فالكلي والجزئي أيضا سيان فيه، بل الجزئي أحق في معنى الوجود الحضور، والكلي تابع له بالواسطة في الثبوت أو العرض، لا سيما على مسلك نفاة الكلي الطبعي.

والمختار عند المعلِّمَيْنِ والرئيس: هو أنه حصولي بحصول الصور، فإما على نمط الأشباح فهي شاملة للجزئي بلا محذور؛ لأنه لا مادية فيها، وإما على طريق الأنفس، فالصور تكون مجردة عن المادة وإن كان ذو الصورة ماديا كما هو فينا.

(٢) قوله: لا يقدر إلخ: هذا أيضا ليس على ظاهره عند محققيهم؛ فإنهم قد لخصوا أن وصف الجاعلية والتأثير والخلق والإصدار مختص به دون غيره، وما يسمى عندهم من المبادئ القادسة والآباء العلوية فإنما هي مجرد روابط ووسائط محضة بلا تأثير أصلا، والجاعل لكل شيء جزئيا وكليا، قديما وحادثا هو نفسه لا غير. فخطؤهم وغوايتهم إنما هو في توقيف تأثيره، وجعله على هذه الشرائط والوسائط، واعتبارها متممة لفعله ومكملة لجعله، كما يشترطون كثيرا من الأفاعيل على تهيؤ =

والدهريةُ[١]: أنه لا يعلم ذاته. والنظامُ: أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح. والبلخيُّ[٢]: أنه
لكونهما من القبح. لكن لا قبح في خلق القبح بل أمره.
لا يقدر على مثل مقدور العبد. وعامةُ المعتزلة: أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد[٣].
كرفع الحجر وبناء الدار لا كالأكل — أي أكثرهم القائلين بكون العبد خالقا لفعله، غير مقدور لخالقه

ولَهُ صِفاتٌ

لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حيّ إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلًّا من ذلك يدل على معنى زائد[٤] على مفهوم الواجب، ....
أي غيره، فهو من أوصافه القائمة به، والعين ليس صفة؛ لعدم القيام

= الأسباب واستعداد المادة وغيرها، وهذا أيضا من الضلال في الشرع.

(١) قوله: والدهرية إلخ: هم المسندون للكائنات والحوادث إلى الدهر، ويزعمونه مصرِّفا مكوِّنا مقلبا متصرفا في العالم، لعله عندهم الواجب الخالق. وقد يقتفي الشعراء إثرهم في خيالاتهم، وإليه أشير في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ (الجاثية: ٢٤). وأما حديث «لا تسبوا الدهر؛ فإن الله هو الدهر» على ما في الصحاح، فمعناه: أنه مقلب الدهر ومصرفه وخالقه، لا أنه عين ذاته. ومبنى قولهم: إن العلم نسبة بين العالم والمعلوم، ولا بد لها من تغاير المنتسبين وليس ههنا، فلا علم. والجواب أولا: منع أنه نسبة بل صفة ذات إضافة.

وثانيا: أنه يكفي التغاير ولو اعتبارا ولو بعد تحقق المصداق.

(٢) قوله: البلخي: [قيل: هو الكعبي أبو القاسم، وقيل: هو القاسم غير الكعبي.]

(٣) قوله: مقدور العبد: [لأنه مخلوقه على مذهبهم، فحركة زيد لا يخلقه البارئ بل زيد.]

(٤) قوله: زائد إلخ: **قلت**: هذا القدر إنما ينفي عينية المفهوم -وهو الترادف- لا عينية الذات، والكلام فيها لا في اتحاد المفهوم، ألا ترى أن الحيوان والناطق متغايران مفهوما وغير مترادفين، فهما متحدان ذاتا وطبعا، وأن الإنسان وزيدا غير مترادفين، فهما متحدان بالذات.

وإني في عجب من هؤلاء النبلاء أولي الأيدي والأبصار يزعمون القائلين بعينية الصفات للذات نفاة لصفات البارئ مما نطق به النصوص، فَلِمَ لا يجعلون الأشعري -القائل بعينية الوجود للذات في الواجب والممكن- منكرا نافيا لوجود البارئ ولوجود العالم، أسفل من السوفسطائية القائلة بنحو من الوجود الوهمي أو الاعتقادي أو المشكوك؟! ولم يدروا أنه ليس معنى العينية مساوقا بمعنى الإنكار والنفي، فمن قال: الناطق عين الإنسان، فهو ليس نافيا منكرا للناطق ولا لناطقية الإنسان، بل النطق الذاتي أقوى من العرضي، ولا يقول القائل بالعينية: إنه عالم بلا علم، بل إنه عالم بعلم هو عين ذاته، أي يترتب على ذاته في الكشف ما يترتب على صفة زائدة على ذاتنا هي العلم، بل أقوى في الكشف، وهذا أقوى أنحاء العالمية ولا يحتاج فيه الذات إلى أمر زائد هو غيره وإن لم يكن غيره اصطلاحا، ويتنزه فيه الذات عن الحاجة مطلقا. =

وليس الكل ألفاظًا مترادفةً، وأَنَّ صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له،

كالعالم — لأنه مناطه في اللغة

فتثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك.

زائدة قائمة به لا عينا له — من السبع

لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك؛ فإنه محال ظاهر، بمنزلة[1]

أي لا علم له زائدا قائما به عروضا بل بعلم هو عين ذاته — هذا دليل عقلي

قولنا: أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال

وظاهر ثبوتها له زيادتها عليه لكنه غير متعرض له نصا

المتقنة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالما وقادرًا.

في العالم — بلا ثبوت علم له في الواقع

وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا

بيننا وبينهم — في أنفسنا — هي الكيفيات الراسخة

من أن الله تعالى حيّ، وله حياة أزلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله

قديمة — لعدم التحيز أصلا — كما هو شأن الأعراض

علم أزلي شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر

لكل ممكن وممتنع — بل واجب البقاء — بديهي؛ لأنه عدم ملكة الكسبية

الصفات، بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علمًا، هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث، ....

ليست أعراضا وكيفيات كما هو فينا — فالتشبيه في مجرد القيام والزيادة والاتصاف الحقيقي لا المجازي — بعد حدوثنا

= وأما قوله: «وأن صدق المشتق إلخ» ففيه أولا: أن مفهومه غير محمول ولا متحد؛ لأنه اعتباري ومفهوم تعبيري، وإنما هو مصداقه، وهو عينه.

وثانيا: أن الحمل في مرتبة الحكاية، والتغاير فيها لا يوجب التغاير في مرتبة المحكي عنه، كما قالوا في الهلية البسيطة وحمل الذاتيات.

وثالثا: أنه إن أريد ثبوت مأخذه من حيث إنه زائد فممنوع، وإن أريد مطلقا فغير مفيد.

ورابعا: أنه منقوض بالمفاهيم الاشتقاقية الذاتية كالناطق والنامي والحساس والمتحرك؛ فإنه يلزمه أن تكون زائدة عرضية لا ذاتية، وزيادة مجرد المفهوم غير منكرة.

وخامسا: أنه إن أريد أنه مفهوم من اللغة، قلنا: المدار هو العرف في استخراج المعاني، وكثيرا ما يعارضه اللغة، فيقال للضوء: مضيء، وللوجود: موجود، وللخط والامتداد والبعد: طويل ومتصل، ممتد وبعيد. والعجب من ابن الهمام ذي الباع الواسع! قال في «المسايرة»: ولم يوجد فيه -أي في إيجاب نفي المعنى اللغوي- ما يصلح شبهة فضلا عن دليل. انتهى مع أن ههنا براهين قاهرة على العينية، وعلى إبطال الزيادة كما بسط في موضعه.

[1] قوله: بمنزلة إلخ: [فإن مناط صدق المشتق هو قيام المبدأ بالذات.]

فهل لصانع العالَم علمٌ هو صفة أزلية، قائمة به، زائدة عليه، وكذا جميع الصفات؟
أي خالقه — لا مطلق العلم وإن لم يكن صفة له؛ فإنه اتفاقي — الحقيقية لا الإضافية والسلبية؛ فإنها زائدة اتفاقا

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى: أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلوماتِ عالـمًا[1]، وبالمقدوراتِ قادرًا إلى غير ذلك، فلا يلزم تَكثُّر في الذات، ولا تَعدُّد في القدماء والواجبات.

والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدّدُ الذوات[2] القديمة، وهو غير لازم. ويلزمكم[3] كون العلم مثلًا قدرةً وحياةً وعالما وحيًّا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، ....
لا الصفات؛ لأنها غير صالحة للواجبية — أيها الحكماء — واستحالاتها بينة — أي خالقا

---

(١) قوله: عالما إلخ: **قلت**: الأحسن أن يقال: علما؛ فإن الصفة هو «العلم» لا «العالم»؛ فإنه عبارة عن الذات المأخوذة مع الصفة. وهذا تفسير بعينيَّة الصفة للذات، فذاته من حيث إنه منشأ الانكشاف علم، ومن حيث إن انكشاف الأشياء حاصل له عالم، فالتغاير بين نفس الذات والصفة، ومصداق المفهوم الاشتقاقي اعتباري غير معتبر في مرتبة المصداق بل بعد تحققه.

وهذا التغاير الاعتباري كاف لتغاير الصفات فيما بينها، وفيما بينها وبين الذات آثارا وأحكاما، وهذا العلم ليس عندهم نعتا وصفة قائمة بالغير حتى يلزم كون العلم قدرة أو عالما أو قادرا، وكون الواجب صفة قائمة بالغير، إلى غير ذلك من الشبهات؛ فإن كل ذلك مبني على عدم التأمل في مرامهم. ولو سلم فلا استحالة في كون العلم قدرة وعالما إذا أريد بالعلم مصداقه وهو نفس ذاته، وإنما الاستحالة إذا أريد به مفهومه أو مصداقه على توهم كونه زائدا وصفة ولو استحاله أهل العرف واللغة، فشهادتهم ليست حجة عليهم، والحقائق لا تقتنى من العرف واللغة.

(٢) قوله: تعدد الذوات: [قد يستدل على الزيادة بثبوت الصفة له تعالى في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وغير ذلك مما فيه ذكر المأخذ لا في ضمن المشتق.

وأجيب بأنه إن أريد تغايرهما مفهوما فمسلم، وإن أريد وجودا في الخارج فممنوع. ودفع بأنه ثبت الاتصاف قطعا، فلو لم يكن للصفة ثبوت في نفسه كانت معدومة، فلم يمكن الاتصاف؛ إذ الوجود الرابطي فرع الوجود في نفسه.

قلت أولا: منقوض باتحاد الوجود بالذات مع الاتصاف.

وثانيا: إنه منقوض بالاتصاف بالاعتباري ولا وجود له خارجا.

وثالثا: إن الاتصاف إنما هو بالمفهوم، وغيريَّته مسلمة، والاتصاف الحقيقي في مرتبة المصداق غير مسلم، والوجود الرابطي فرع مطلق الوجود لا الخارجي، وكم من فرق بين القول بالاتحاد بين الشيئين ولوجودهما حقيقة، وبين القول بوجود أحدهما وعدم الآخر واتصافه به ذهنا، فافهم.]

(٣) قوله: ويلزمكم إلخ: قد حقق السيد: أنه ليس معناه: أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة، بل معناه: أن =

وكون الواجب غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات[1].

لكونه علما وهو صفة

أزلية[2]، لا كما يزعم[3] ....
....

= ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا، مثلا: ذاتك ليست كافية في كشف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك قيام صفة العلم بذاتك، بخلاف ذاته تعالى، فلا يحتاج في انكشافها وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل كلها منكشفة عليه؛ لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا القدرة، فالذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. انتهى

قلت: قد عرفت أن الاتصاف حقيقة في العرف لا يناط بالزيادة والقيام بل يتحقق على الاتحاد والجزئية أيضا، وإنما يناط به إطلاق لفظ الصفة لغة، بل الظاهر أن التغاير في المفهوم كاف في حقيقة الإطلاق؛ لوجود الزيادة والقيام في المفهوم كما في الأوصاف الانتزاعية.

(1) قوله: من المحالات: [قيل: منها: ١- لغوية حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر. ٢- وحمل السواد على الأسود. ٣- وعدم الحاجة إلى برهان إثبات الصفات بعد الوجود. ٤- وكون العلم واجب الوجود. ٥- وكونه مبدأ العالم. ٦- وكون الواحد كثيرا.

قلت أولا: ١- هذا كله منقوض باتحاد الوجود بالذات على مذهب الأشعرية الملزمة. **وثانيا**: ٢- إن عامتها لازمة في اتحاد الذاتي بالذات، مع الحاجة في الإثبات إلى البرهان. **وثالثا**: ٣- إن التغاير الاعتباري كاف لصحة الحمل واختلاف الأحكام. ومن ههنا سمعتهم يصرحون بأن الحمل الأولي قد يكون نظريا.]

(2) قوله: أزلية إلخ: المدعى: أزلية الصفات الحقيقية، ولا يقال الحادث إلا على الموجود، وما لا وجود له إذا تجدد يقال له: متجدد لا حادث، وهو ثلاثة أنحاء:

١- الأحوال، فلم يجوز قائل بها تجددها إلا أبو الحسين المعتزلي. ٢- والإضافات، جاز تجددها اتفاقا.

٣- والسلوب، كعدم الجسمية، يمتنع تجددها اتفاقا، والاختلاف في كونه محل الحادث، فمنعه الجمهور من أهل الملل وغيرهم، فجوّز المجوس قيام الصفات الكمالية الحادثة به مطلقا، وجوّز الكرامية قيام الحادث مطلقا به بشرط أن يحتاج إليه في الإيجاد، واختلفوا فيه، فقيل: هو الإرادة، وقيل: هو قوله: «كُنْ»، فخلق هذا الحادث مستند إلى القدرة القديمة وخلق الباقي إلى هذا الحادث، واتفقوا على أنه يسمى حادثا والباقي محدَثا؛ للفرق، هذا ملخص ما في «المواقف».

(3) قوله: لا كما يزعم: [نقل السالمي في «تمهيده» مناظرته حشويا منهم، فألزمه أن الرب قبل الصفة ناقص، والنبي قبل الوحي غير عدل عندكم بل جائز الفسق، ويكفي للمؤمن «لا إله إلا الله» ولا يضر اعتقاد خلاف ذلك، قال: فما دينكم إلا أن تقولوا: الرب ناقص والرسول فاسق والمؤمن منافق، والله ورسوله منزهان عما قلتم، قال: فتحير وانقطع عن كلامه. فالباطل لا يقابل الحق، والحق يعلو ولا يعلى.]

وإلا لم يكن صفة، والمنفصل ليس صفة

الكرامية[(١)] من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة[(٢)] قيام الحوادث بذاته.

لأنها لا تتصور بدون المتعلق وهو حادث، فكذا ما يناط به وجوده. والغلط ما أناطوه به، وإنما هو تعلقها

قائمة بذاته؛ ضرورةَ أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به[(٣)]، لا كما يزعم المعتزلة من أنه

أي بذاته تعالى، لا بذواتها — وإلا لم يكن صفة، والمنفصل ليس صفة

متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن[(٤)] مرادهم نفي كون الكلام صفةً له، لا إثبات كونه صفةً له

وهو التلفظ من عباده — إذ هم منكرون للكلام النفسي — كما هو ظاهر كلماتهم

غير قائم بذاته.

ولما[(٥)] تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة

٢ له تعالى بالزيادة — ٢ لأن الكلام في الوجودية، لا السلبية

مغايرة لذات الله تعالى،..

لكونها زائدة

---

(١) قوله: الكرامية إلخ: [وقرر السالمي أن المتقشفة منهم قالوا بقدم خمس: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر، وبحدوث البواقي، قال: وهو كفر؛ للزوم نقصه قبلها.] قيل: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. قال الكرماني: هو بتشديد الراء وفتح الكاف. وقيل: بكسر الكاف وتخفيف الراء. انتهى

قلت: في «القاموس»: «محمد بن كرام» كـ«شدَّاد»، إمام الكرامية القائل بأن معبوده مستقر على العرش، وأنه جوهر، تعالى عن ذلك. انتهى وبه ظهر صحة التشديد وشده، وتخفيف «التخفيف».

قلت: قد حدثت أذناب هؤلاء الطواغيت في هذه الأمصار والأعصار، وله ذرية ضعفاء، فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت، وتفصيل المذاهب في أواخر «المواقف» وشرحه.

(٢) قوله: لاستحالة إلخ: دليل للنفي في قوله: «لا كما»، لا للزعم المنفي. وقد يستدل عليه بأنها صفات كمال، فخلوه عنها نقص، وهو محال فيه، فلو حدثت لزم الخلو قبل حدوثها. وبأنها لو حدثت لزم تأثر ذاته من غيره، وتغيره به، وهو الحادث. وبأن الحادث مسبوق بالمادة، فيلزم المادية لحلول المادي.

(٣) قوله: إلا ما يقوم به إلخ: وأما ضرب الغلام لزيد فهو صفة اعتبارية مجازية لزيد، لا حقيقية، كما صرحوا، لكن الصواب أنها اعتبارية بمعنى أنها مأخوذة من صفة أخرى لآخر، منتزعة عنها، لا بمعنى أنها ليست صفة له حقيقة وإنما هي صفة للغلام؛ فإن صفة الغلام هي الضرب، لا ضرب الغلام، وإلا لزم أخذ الموصوف في طبيعة الصفة. أو نقول: صفته ضرب غلامه، لا ضرب الغلام مطلقا؛ لعدم إضافته إليه، فافهم. وقد حققنا ذلك الأمر في كثير من الأسفار البسيطة.

(٤) قوله: لكن إلخ: استدراك عما أسلفه من أنهم قالوا بكونه صفة له، ومع ذلك ينكرون قيامه به، وعلى هذا فكلام المصنف لا يصلح ردا عليهم؛ لأن ما يقولون بكونه صفة له يقولون بقيامه به، فرد ما لا فلا.

(٥) قوله: ولما إلخ: توطئة لما سيقوله المصنف، وبيان لوجه إيرادهم ههنا.

فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارةُ إليه(1) في

عليه — لأن القديم ليس إلا الواجب عندكم، والقدم مستلزم للوجوب

كلام المتقدمين، والتصريحُ به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى

فتعدد الواجب لازم — كحميد الدين الضريري، كما سبق

وصفاته، وقد كُفِّرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟

أي هي أيضا واجبة — بل من الواجب — هي الذات والصفات السبع

أشار إلى الجواب بقوله: **وهي لا هو ولا غيره**، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين

لا أنه أصل مقصود الإيراد، وهو بيان الحكم

الذات، ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء. والنصارى(2) وإن لم يصرحوا

حقيقة — جائزة الزوال ولو تصورًا — بعد نفي الغيرية عنها — لأن الكثرة فرع الغيرية — به لسانهم

بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا(3) الأقانيم الثلاثة، هي الوجود

هو روح القدس — لقولهم بالتثليث والنقل — هي الباري

والعلم والحياة، وسمَّوها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أُقنوم العلم قد انتقل إلى

هو روح عيسى عليه السلام — لف ونشر مرتب — فحل فيه — أقانيمهم

بدن عيسى عليه السلام، فجوّزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذواتٍ متغايرةً.

أو إلى روحه ونفسه — لهذه الصفة عن الذات — ولو سموها أصولا أو أوصافا

= **قلت**: لكن إيرادهم غير ساقط بتجديد هذا الاصطلاح على هذا المعنى للغير؛ فإن التعدد غير متوقف عليه، بل يكفي له مجرد الزيادة في الذات والوجود. وإنما النافي له ما قالوا: إن المحال تعدد ذات قديمة، لا صفات قديمة، وكفر النصارى بوجوه أخر ناشئة من قولهم بالانتقال المشير إلى تعدد الذوات.

(1) قوله: **الإشارة إليه**: [أن القديم لا يمكن صدوره عن شيء.]

(2) قوله: **والنصارى إلخ**: فإنه يلزمهم تعدد القدماء، وإن لم يلتزموه. وأما أهل السنة -وإن قالوا بأن كل ممكن حادث- فمرادهم: الممكن من العالم أو الممكن الصادر بالقصد والاختيار، والكمال في الصفات الكمالية وصدورها: هو الإيجاب؛ لئلا يلزم النقص والخلو والفك.

(3) قوله: **أثبتوا إلخ**: قالوا: الله تعالى جوهر واحد، أي ذات له ثلاثة أقانيم. و«الأقنوم» بالضم، قيل: رومي، وقيل: يوناني، بمعنى الأصل. ولعلهم سموا الصفات الثلاث أصولا؛ لأنه منوط بها نظام العالم ووجوده عندهم، أو لأنها أصول معنى الألوهية؛ لأن الذات بلا أخذ صفة منها غير مستحقة عندهم للألوهية، فلو صرِّف قولهم هذا إلى عينية الصفات للذات منعه قولهم بالانتقال؛ لأنه لا يتصور في الصفة إلا أن يصرِّفوا الانتقال أيضا عن حقيقته. ثم لو أقحموا هذا الأمر من دينهم في باب المتشابهات، ووكلوا ذلك إلى علم الشارع عندهم معترفين بالعجز والجهل عن كيفيته، كما هو دأب سلفنا في ذلك: لكان ذلك أخفَّ مؤنة عليهم، وأبعد عن شدهم بوثاق المحاذير شيئا.

ولقائل أن يمنع[1] توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى[2] جواز الانفكاك؛ ....

في رد الجواب أي لا يسلم بإزاء الوحدة لا بمعنى عدم العينية وإن تكلم في التوقف عليه أيضا

---

(١) قوله: **ولقائل أن يمنع إلخ:** [قد يجاب عنه بأن المدعى نفي لزوم تكثر القدماء المتغايرة، وبأنه إيراد المنع على سند المجيب المانع، وهو خلاف دأب المناظرة. ويسقط الأول بأنه لا يدفع به تمسك المعتزلة، والثاني بأن مساواة السند للمنع ظاهرة، وبأن المنع لا معنى له بلا تصور هذا السند؛ إذ هو منع البديهي، وبأن هذا ليس منعًا إلا صورة، بل هو معارضة بدليل الدليل.]

(٢) قوله: **بمعنى إلخ:** نحن نقص عليك ما استطرفه السالمي في «تمهيده» حيث أورد أولا: أن الصفة إما شيء، فلا يجوز أن يكون قديما. أو غير شيء، فالموصوف لا يوصف باللاشيء.

قلت: انظر، هل هذا شيء؟ فلا استحالة في كون شيء قديما إذا كان صفة له، ولا في المعدوم صفة، كما في السلوب.

ثم أجاب بأنها صفة الشيء، ولا نقول: شيء أو غير شيء. فانظر هل يسمع الخصم سكوته؟ بل يلزمه القول باختيار أحدهما، ولو أراد به ارتفاعهما فهو رفع للمتناقضين، ولو أراد بالغير المصطلح يغيره بلا شيء. ثم سئل بأنها قديمة أو غير قديمة؟ وأجاب بأنها صفة القديم، فانظر هل هذا جواب لسؤاله، وينطبق عليه؟

ثم قال: لا يجوز أن يقال: هي تقوم بذاته؛ لأن القيام هو التبعية في التحيز، بل موصوف بصفاته.

قلت: هذا على هذا التفسير، لا على تفسيره بالاختصاص الناعت، كما اختاره الشارح. ثم منع القول بأنه موصوف بالوصف؛ لأنه صفة الواصف، وبأنه قديم بجميع صفاته؛ لأن الجمع والفرق لا يجوز في صفاته. فانظر هل هذا إلا التخيل المتمحض، والتجنب عن أمثاله متعذر.

ثم أورد دليل منكري الصفات بأنها ليست عينه، فهي غيره، فإما قديمة لزم تعدد القديم، أو حادثة، فلزم حلول الحادث فيه، وهو كفر. وقد عرفت أنهم لا ينكرونها، وإنما ينفون زيادتها، لا عين وجودها، بل يجعلونه عين وجود الذات، فهي أقوى وجودا. ثم أجاب بأنه منعوت أزلا وأبدا، ولا هي ذاته ولا غير ذاته، بل صفاته؛ لأن الغيرية يلزمها التحيز، والعينية يلزمها تعدد الصانع؛ لأن الصفة أيضا بحكم العينية تكون صانعة.

قلت: الأول لا يلزمه التمكن، ولا التعدد للثاني، كما عرفت، بل يلزمه عدم التعدد والكثرة أصلا ولو في القدم، لا الوجوب. ثم أورد على نفي الصفة بأنه يلزمه نفي الموصوف؛ لأنه إذا لم يكن عالما لزم الجهل، والجاهل ليس بصانع، فانظر هل هذا يرد عليهم؟ وهل يقولون: إنه ليس عالما؟ وإنما قولهم: إنه عالم قطعا، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته لا زائد عليه، فلا ينفون وجوده، بل زيادته، كالأشعري في الوجود للموجود. ثم أورد على العينية بأنه يلزمها أن الذات علم، والعلم هو الذات، والمعلوم لا يكون معلوما بالذات، بل بالوقوف عليه، فما به الوقوف هو العلم، فلا يكون عينه. وقد عرفت أن ما به الوقوف عندهم هو عين الذات، فهو معلوم بذاته تعالى، لا بذات نفسه.

فانظر هذا هو السذاجة الخاصة في المشايخ السبقة؛ تجنبا عن التدقيق. وكتابه كله من هذا الباب يعجب نظاره المدققون للنظر في سهولة مطالبه وجلاء نظره بلا بناء على أصول غامضة.

للقطع بأن مراتبَ الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددةٌ متكثرةٌ، مع أن البعض[(١)] جزء[(٢)] من البعض، والجزء لا يغاير الكل. وأيضًا[(٣)] لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها، متغايرةً كانت أو غيرَ متغايرة.

ما لا يتناهى / دليل لجواز المنع / منها وهو الأقل / وهو الأكثر / لأنه لا يجوز فكه عنه / رد آخر للجواب / القائلة بالزيادة / أي لا محيص عنه على كل تقدير فلا يتصور الفرار منه بحيلة

فالأولى[(٤)] أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات،[(٥)] وأن لا يجترأ على ...

في جواب شبهة المعتزلة / عندنا / قديمة / جرات دوليرى تكردة آيد

---

(١) قوله: مع أن البعض إلخ: [أورد عليه بأن الواحد ليس من العدد ولا العدد جزء من العدد. وأجيب بأنه تغليب أو بناء على قول من جعله منه، والبعض جزء أي هذا الواحد لا غيره جزء من البعض أي البواقي، أو أنه كالجزء منه، أو أن الهيئة خارجة، فثبت التقويم في مرتبة الذات، ولو للهيئة دخلٌ لزم مجعولية الذاتي.]

(٢) قوله: جزء إلخ: قد تقرر في موضعه أن الأعداد التحتانية ليست أجزاء مقومة ذاتية للأعداد الفوقانية، وأجزاء كلها هي نفس الوحدات في مرتبة الكثرة، والسر فيه أن الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري معتبر في العدد دخولا أو عروضا، وغير معتبر في جزئية العدد، ولذا لا يلاحظ في مفهومه إلا نفس ما اشتمل عليه من الوحدات. وقد يحتج بأن البعض كاف في التقويم، فلو عُيِّن لزم الترجيح بلا مرجح، ولو أخذ الكل على البدلية لزم الغناء عن المقدم، أو على الجمع لزم قلب الحقيقة مع حقيقة بقاء الأولى.

فالأولى أن يقال: إنها لوازم ممتنعة الفك، فلا يكون بعضها غير بعض، أو يقال: إنه منقوض بكل متلازمين متغايرين وجودا كطلوع الشمس والنهار والصفات اللازمة للذات مع قيامها به. فلا يرد: أن التحتاني في العدد جائز الفك عن الفوقاني، والغيرية مدارها جواز الفك ولو من أحد الجانبين، مع أنه مناقشة في المثال.

والظاهر: أنه لا حاجة إلى تجديد هذا الاصطلاح؛ تجنبا عن لزوم كثرة القدم؛ لأنه لا استحالة في قدماء أغيار له تعالى إذا كانت صفات له لا ذوات، ولعله تحرز عما قاله أصحاب الاتحاد: إنه على الزيادة يلزم الاستكمال بالغير، فيمكن الجواب بأنه صفاته ليست غيره.

(٣) قوله: وأيضا إلخ: حاصله: أن الاحتجاج بعدم الغيرية على عدم كثرة القدماء غير صحيح، وهذا الاحتيال لدرء الشبهة غير واف؛ لأن القدماء التي فيها كلام ههنا هي الصفات، فاحتيال نفي كثرتها ولو بتجديد اصطلاح على معنى الغير: يعود إلى نفي كثرة الصفات كما عرفت أنها هي قدماء المقام، فلو اختير نفي كثرة الصفة رجع الأمر إما إلى اتحادها بالذات فهو مذهب الفلاسفة، أو إلى أن الواحدة جامعة للصفات كلها كالوجوب فهو نفي للباقي على رأيهم، كما جعلوا القائلين بالاتحاد نفاة للصفات، وإقرار بتصادق بعضها على بعض كالعلم على القدرة، وبالجملة عامة المحاذير التي أوردها على الحكماء.

(٤) قوله: فالأولى: [وفيه أدب للشيوخ، وإلا فهو الصواب لا الأولى.]

(٥) قوله: وصفات: [قدماء بقدم موصوفها لا بالذات، بل بالذات.]

القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس(١) عينها

كما صدر عن بعض المحدثة المتأخرة — أي كونها واجبة لما ليس إلخ

ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مرادُ مَن قال: واجب الوجود لذاته هو

بيان للموصول في قوله: «لما ليس» — هذا غير ظاهر من ظاهر عباراتهم

الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا(٢) كان قائمًا بذات القديم، واجبًا

الصفات — بالذات واجبة بموصوفها — فلا يكون قدمه ناشئا بمقتضى من نفسه

به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهًا، حتى يلزم من وجود(٣) القدماء وجودُ الآلهة، لكن ينبغي

بل قائما به منضما إليه — فالقدم أعم من الوجوب — وإنما يلزمه عندهم في الذوات القديمة — احتياطا وحزما

أن يقال: إن الله تعالى قديم بذاته، موصوف بصفاته، ولا يطلق(٤) القول بالقدماء؛ لئلا يذهب

وكذا قديم بصفاته — بلا ذكر أنها صفات وعنده لا ضير

الوهم(٥) إلى أن كلًّا منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية.

وقد ورد: «اتقوا مواضع التهم» — فيتوهم منه تعدد الواجب

ولصعوبة(٦) هذا المقام ....

(١) قوله: لما ليس إلخ: أي هي واجبة الثبوت لشيء ليس ذلك الشيء عين تلك الصفات حقيقة ولا غيرها الجائز الفصل والفك والخلو عنها بل ملزومه، لازمة مقتضيا لها بنفسها، ناشئة عنه تلك الصفات إيجابا، أو يقال: هي واجبة الوجود لا بالذات -أي بذوات أنفسها- بل بالذات، أي بذات قامت هي به، فمعناه: أنها واجبة الوجود بسبب الذات الموصوفة بها، أي بسبب وجوبها بالذات، فاللام للصلة أو التعليل.

(٢) قوله: إذا إلخ: وإنما هي في قدم الذات الممكنة وفي الصفات الممكنة لو قامت بالممكن، على مذهب حدوث العالم.

(٣) قوله: من وجود إلخ: وعلى هذا لا يلزم على القائل بقدم بعض أجزاء العالم أيضا: تعددُ الآلهة.

(٤) قوله: ولا يطلق إلخ: أي لا يطلق مطلقا عن قيد كونها صفات للقديم.

(٥) قوله: الوهم إلخ: أي للتبادر من المطلق إلى الذوات، أو لاحتمال هذا المعنى أيضا من المطلق.

(٦) قوله: ولصعوبة إلخ: لكن لا صعوبة أن صفاته مبادئ قديمة قائمة بذاته بمقتضى ذاته، وأنه لا استحالة في وجود مبادئ الإضافات بدون المتعلقات، ولا في تكثر القدماء إذا لم تكن ذوات، ولا في صدور الصفات الكمالية إيجابا؛ تحرزا عن لزوم النقص، ولا في استناد اللازم إلى الماهية صدورا وقبولا كما في لوازم الماهية.

وإنما الاستحالة في وجود نفس الإضافة كالتعلق بدون المتعلق بالفتح، ومن زعم أن التعلقات أيضا قديمة وإنما الحادث هي المتعلقات فقد خبط خبط عشواء وركب متن عمياء، ولم يدر أن التعلق عين الإضافة المحضة لا يتصور تحققها بدون المنتسبين. وقيل: وجود التعلق، لا نفهم معنى وجود التعلق كما لا نفهم معنى وقوع الضرب بدون المضروب، =

لا في كل صفة، كما في «شرح المواقف» بل إلى عينيتها

ذهبت المعتزلةُ والفلاسفةُ إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرةُ إلى نفي

لكنهم لا ينكرون إلا زيادة العلم والسمع والبصر لا باقي السبع وإنما ينكرها الشيعة كالفلاسفة أي أهل السنة من الأشعرية والماتريدية

غيريّتها وعينيّتها.

فإن قيل: هذا في الظاهر [1] رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن [2] المفهوم من

أي نفيهما هما العينية والغيرية أي مآلا بعد التأمل فيه بل ذاته

الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، ....

أي شيء كان بل ذاته

= ومعنى إبصار شيء بدون ذلك الشيء المبصر، وإنما السابق عليه البصر بمعنى القوة البصرية كما أن السابق على المعلوم هو القوة العاقلة العلمية، وكذا القدرة هي القوة التأثيرية لا التأثير بالفعل. وهذه الأمور هي الموسومة بالمبادئ، نعم، السابق على المتعلق صلوح التعلق وإمكانه لا نفسه. وكذا إنما الاستحالة في قدم ذوات متكثرة وفي صدور العالم إيجابا.

(١) قوله: في الظاهر إلخ: أي بالنظر إلى ظاهر مفهومَي السلبين للعينية والغيرية، وأما بالنظر إلى المآل والمرجع فهو [جمع] للنقيضين؛ لأن نفي العينية إقرار بوجود الغيرية؛ لأن سلبها عين معنى الغيرية؛ لأنه إذا نفيتموها عنها فقد أثبتم لها هذا السلب؛ لأن السلب البسيط والثابت عند وجود الموضوع متلازمان، ولأن سلب الشيء عين إثبات نقيضه ولو على نمط السلب المحض، بمعنى أن هذا النقيض -وهو القضية- صادق. ونفي الغيرية مستلزم لإثبات العينية؛ لأن سلب السلب مستلزم للإيجاب التحصلي عند وجود الموضوع، وهو الصفات الموجودة، فإذا سلبتموها عنها فقد اعترفتم بوجود العينية.

وحاصله: أنكم في الظاهر رفعتم فيه النقيضَين وهو مستحيل، وبالمآل أقررتم بوجود النقيضين وجمعهما فيها أي الصفات، وهو محال أيضا. وهذا الإيراد مبني على إرادة ما هو المتعارف عرفا ولغة من معنى «الغير» من كونه نقيضا للعينية، لا على معناه المصطلح عليه، فهو ساقط من أصله بعد ما أشار الشارح فيما سبق إلى ما هو المراد من معناه بقوله: «بمعنى جواز الانفكاك»، ولو في ضمن بيان معنى التغاير.

(٢) قوله: لأن إلخ: قد يوجه بأن معنى الغيرية سلب العينية، ففي قوله: «وهي لا هو» سلب العينية أو سلب الذات الواجبة عن الصفات على نمط سلب الحمل الأوّلي. وفي قوله: «ولا غيره» سلب الغيرية، وهو سلب سلب العينية بما عرفت من معنى الغيرية. أو سلب سلب الذات الواجبة عن الصفات على نمط السالبة السالبة المحمول، أو السالبة السالبة البسيطة على تقدير جواز إضافة السلب إلى السلب البسيط، وسلب العينية وسلب سلبها متناقضان.

ويمكن أن يراد بالأول: سلب الحمل المتعارف بإرادة المبادئ من الصفات لا المشتقات، وهي محمولة مواطأة عليه أوّليا وشائعا عند القائل بالعينية، والمشتقات متعارفا اتفاقا.

وبالجملة سلب الذات عن الصفات يرجع إلى سلب العينية، وسلبها إلى سلب الصفات عن الواجب في مرتبة الذات، بأن يتعلق الظرف بالمسلوب، فهو سلب المقيد لا السلب المقيد، وسلبها بهذا النظر هو معنى الغيرية، لا بمعنى أنها ثابتة في =

وإلا(١) فعينه، ولا يتصور بينهما واسطة.

أي بين العين والغير

قلنا: قد فسروا(٢) الغيريّة بكون الموجودين(٣) بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع

فسره؛ لتوهم أن فرض المحال أيضا جائز — أي يفرض

عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما. والعينيّة باتحاد المفهوم بلا تفاوت(٤) أصلا،

أي فرض عدمه — أي التقدير بمعنى التجويز لا الفرض — أي جنسه، فيتناول المفهومين

فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم

أي العين والغير — اللازمة لنفسها

الآخر، ولا يوجد بدونه، كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض؛

أي تغاير مفهوما أو ذاتا — من حيث إنه مركب منه — من صفاته تعالى

فإن ذات الله تعالى ....

= مرتبة الذات حتى تكون عينا أو ذاتيا مقوما، وكذا سلب الغيرية عنه في مرتبة الذات هو سلب سلب العينية في المرتبة بذلك الاعتبار، ولهذا ظهر أن في العبارة مسامحة، والقضية منحرفة، لكن معنى قوله: «لا هو»: لا عينه، فلا يتوهم أنه لا حاجة إليه؛ لأن الجزئي لا يحمل أصلا. وقد يوجه بأن الغير سلب العين سواء أخذ بمعنى السلب البسيط أو العدولي، فسلبه يستلزم ثبوت العين وبالعكس، فافهم.

(١) قوله: وإلا: [وإن لم يكن مفهومه عين مفهومه، بل ذاته عين معنونه وذاته.]

(٢) قوله: قد فسروا إلخ: [قالوا: لا اصطلاح عليه، بل هو مقتضى اللغة والعرف، كما يقال: ما في الدار غير زيد، وفيها يده وقدرته. ونقض بأنه عليه لا يغايره ثوبه ومتاع البيت أيضا. والحل أنه يراد به غيره من نوعه أو جنسه.]

(٣) قوله: الموجودين إلخ: أي ولو بالوجود العرضي أو الفرضي كالاعتباريات والمعدومات الممكنة، كزيد وعمرو المعدومين، أو الممتنعة كالشريك والهيولى، لكن على هذا يلزم أن لا يغاير زيد عمرا إذا كان زيد أباه؛ إذ لا يجوز وجود الابن بدون أبيه، إلا أن يقال: إنه متصور بمجرد تصور ذاتيهما، ولذا زاد قوله: «ويتصور»، أو إنه كان ممكنا أولا من شخص آخر يفرض له أبا، لكن عليه يلزم أن يغاير العلم القدرة؛ لجواز الفك بمجرد التصور؛ إذ القدم وصف خارج عن الطبيعة على أن القدم لا يورثه اللزوم إلا بالعرض، وإنما مقتضاه عدم سلب الذات أو امتناعه، وبه يلزم المصاحبة اللازمة اتفاقا، فهو اتفاق لا لزوم.

ولذا يعد قولنا: «إذا وجد الفلك الأعظم وجد فلك القمر» قضية اتفاقية عند الفلاسفة لا لزومية. وكذا وجود الجزء بدون الكل باعتبار ذاته جائز، وإنما الممتنع وجوده بدونه مع لحاظ وصف الجزئية، فالتصور متصور. ثم على كل توجيه يلزم أن لا يكون مفهوما المتضايفين -لا مصداقاهما- متغايرين؛ لأنهما بنفس ذاتهما يمتنع فك كل منهما عن الآخر وجودا وتعقلا.

(٤) قوله: بلا تفاوت: [أي في الذات لا مطلقا، وإلا فبين الإنسان والحيوان الناطق تغاير إجمالا وتفصيلا.]

وصفاته أزلية، والعدم(١) على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه(٢) بدونها(٣)،

أي القدم

وبقاؤها بدونه؛ إذ هو(٤) منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة؛ فإن

أي وجوده — أي مع عدمه — إذ هو عين الأجزاء في مرتبة الكثرة — لأجزاء العالم

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ.(٥)

يرد عليه الصفة اللازمة لا مطلقا؛ إذ ممتنع خلوها عنها — المتقدمة

وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا به(٦) صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع،

أي في نفي الغيرية بذلك المعنى

والعرض مع المحلّ؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ ....

أي موضوعه — إذ بقاؤه أيضا موقوف على بقائه — الخالق

---

(١) قوله: **والعدم إلخ:** [أورد عليه بأنه يلزم عدم تغاير الأفلاك عند القائل بقدمها، وعدم امتناع تعدد القدماء؛ لأنها امتنع تغايرها ثم تعددها، فالوجه الإدارة على اقتضاء الذات بصفاتها، فتلازمتان.]

(٢) قوله: **بقاؤه:** [لأنه بانتفائها ينتفي واحد لا محالة، وهو جزء منها.]

(٣) قوله: **بقاؤه بدونها إلخ:** هذا ظاهر البطلان؛ لأنه قد ينعدم العشرة ويبقى الواحد بل التسعة أيضا وما تحتها.

قلت: هذا القول غير متصور من هؤلاء العقلاء، ولعل مبنى هذا القول مقدمتان، الأولى: أن الكلية والجزئية من عوارض الكم بالذات، ولا يتصف بهما غيره ولو متكمما إلا مجازا وبالعرض لا حقيقة، فيتصف بهما الأعداد وهي المنفصلات، أو المقادير وهي المتصلات. والثانية: أن جزء العدد مطلق الوحدة، لا عدد ولا وحدة معينة؛ إذ لا تعين فيها إلا من خصوص مادة المعدود، ولا في العدد كما تقرر، وهو ظاهر بنفسه أيضا.

وأما الوحدات فهي أجزاء له لا جزء، ولا ينتفي وحدة ما على الانتشار أو مطلق الوحدة رأسا من العشرة إلا بانتفاء كل وحدة منها، لكن انتفاؤها مطلقا يمكن بانتفاء واحد أيضا، فبانتفاء العشرة يلزم انتفاء واحد لا محالة، وبذلك انتفى بقاؤه أيضا، وإن بقي بقاؤه في ضمن واحد آخر. ونظيره: حال مطلق الشيء وجودا وعدما وفناء وبقاء، لكن المقدمة الأولى غير مرضية لأهل الكلام، وقد يوجَّه بأن الواحد الذي هو جزء العشرة، وإنما بقي الآحاد التي هي أجزاء التسعة أو الثمانية وغيرها، وفيه ما فيه.

(٤) قوله: **إذ هو إلخ:** مبني على أن إيجاد الكل إيجاد لأجزائه وجعله جعلها؛ لأن علة الكل علة لأجزائه كلها على ما تقرر، وإلا لم تكن موجدة له؛ لأنه عين جميع أجزائه لا غيرها، فلو أوجدت بعضها كانت علة لها لا للكل، وإذا كان إيجاده إيجادها كان وجوده وجودها، أي وجوده بمجموع وجوداتها، فيكون عدمه عدمها، أي بمجموع أعدامها، فلا يمكن عدمه بدون عدماتها. وفيه ما قيل: إن عدمه بعدم واحد منها، ولا يلزمه بمجموع أعدامها، وإلا لزم الواسطة.

(٥) قوله: **المشايخ:** [والمتأخرون أطلقوا المغايرة، وجوّزوا قدم غيره إذا كان صفة له.]

(٦) قوله: **أرادوا به:** [أي بجواز وجود أحدهما بدون الآخر في معنى الغيرية.]

لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض - كالسواد مثلًا - بدون المحلّ، وهو ظاهر[١]، مع القطع

كما قلتم أيضا باللزوم بامتناع عدم الأزلي في الصفات والذات — كالثوب — أي عدم تصور وجود العرض بدون محله

بالمغايرة اتفاقًا، وإن اكتفوا بجانب واحد[٢] لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات

بين الصانع والعالم والعرض ومحله — في بيان صحة الانفكاك من الجانبين للموجودين المتغايرين

والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة

من حيث ذاته، لا مأخوذا بالجزئية

بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.

إذ يوجد بدونها ظاهرا

لا يقال[٣]: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن

ذلك الوجود مع العدم — من الغيرية بين الشيئين — أي الموجودين المتغايرين — كان وجوده بدونه

كان محالًا، والعالَمَ قد يتصور موجودًا، ثم يطلب بالبرهان[٤] ثبوت الصانع، ....

ولو بالذات — أي يعتبر ويلاحظ

---

(١) قوله: وهو ظاهر إلخ: هو غير ظاهر على أصول الأشاعرة؛ إذ هم يجوزون النقل والفك مع البقاء، ألا ترى ما قيل في وزن الأعمال: إنما تنقلب جواهر وتوزن على حدة مع البقاء والفك. ثم العرض صفة للمحل، فلا معنى للمغايرة بينهما ولنفي المغايرة عن الذات والصفة، إلا أن يراد به ذاته وصفاته تعالى.

(٢) قوله: بجانب واحد: [أي الغيران ما يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، وإن امتنع انفكاك الآخر عنه.]

(٣) قوله: لا يقال إلخ: حاصله: أن التقدير ههنا بمعنى الفرض، لا بمعنى التجويز العقلي، فيرجع معناه إلى أنه يمكن فرض وجود كل منهما بدون الآخر وإن كان في نفس الأمر محالا، لكن على هذا ينبغي أن يقيد المحال بالمحال النظري، والفرض يؤخذ بمعنى فرض المحال، لا بمعنى الفرض المحال، كما يقيده قيد إمكان الفرض. وحاصله: أن المحال البديهي أيضا وإن كان ممكنا عقلا، لكنه ينقبض عنه العقل، وعلى هذا فلا يرد أنه كما يمكن فرض وجود العالم بدون الصانع -وإن كان محالا- يمكن فرض وجود العشرة بدون الواحد وبالعكس.

وعندي: الأولى أن يحمل الفرض على ما تقدم من التجويز العقلي، لكن التجويز العقلي بمعنى إبقاء الاحتمال العقلي غير الإمكان الذاتي، كما قالوا: ما لم يثبت امتناعه فهو في حيز الإمكان. فأوردوا: أن الإمكان أيضا مطالب بالبرهان، وإنما هو في حيز التجويز العقلي.

وبالجملة التجويز العقلي ثابت في وجود الممتنع قبل إثبات امتناعه، والإمكان ليس بثابت. وعلى هذا يخرج المحالات البديهية بالبداهة؛ لعدم التجويز من أول الأمر، ولا يحتاج إلى اعتبار ذينك القيدين.

قلت: هذا الجواب من الشارح ليس بحاسم لجميع مواد النقض، فقد بقي مادة العرض ومحله مادة النقض؛ إذ لا يتصور وجود العرض بدون محله ولو بالفرض، كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد؛ إذ هو محال بديهي، وإليه أشار في الجواب أيضا، إلا أن يبنى على ما ذكرنا من مذهب الأشاعرة.

(٤) قوله: ثم يطلب بالبرهان: [فعلم أن وجوده متصور بدونه، وإلا لم يتصور قبل ثبوته بالبرهان.]

بخلاف(1) الجزء مع الكل؛ فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد(2) من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وُجد لما كان(3) واحدًا من العشرة. والحاصل: أن وصف الإضافة(4) معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر.

لأنا نقول(5): قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات؛ بناءً على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية، مع القطع(6) بأنه يُتصور وجود البعض، كالعلم مثلًا، ثم يُطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، ....

(1) قوله: بخلاف إلخ: فيه أن الكل أيضا قد يتصور إجمالا، ولا يتصور معه الجزء، بل قد يطلب بالبرهان ثبوته له، أو وجوده في نفسه أيضا، كالاتصال للجسم، والهيولى له، أو الجوهر الفرد له، أو في نفسه، وكذا حال الأجزاء الذهنية، وكذا حال الذات وصفاتها، بل يطلب بالبرهان ثبوت صفاته تعالى له أيضا، وكذا حال جزئية الأعداد التحتانية للفوقانية عند القائل بها على تقدير كون الأعداد نفس الوحدات.

(2) قوله: الواحد: [أي هذا الواحد الخاص بهذا الاعتبار، لا مطلق الواحد.]

(3) قوله: لما كان: [ذلك الواحد الموجود بدونه.]

(4) قوله: وصف الإضافة إلخ: أي كونه من العشرة -مثلا- مأخوذ في جانب الواحد الذي هو جزؤه. وبالجملة وصف الجزئية معه، فيكون أحد الجانبين الجزء ذاته مع وصف الجزئية، وهو من المتضايفين. ولا يخفى أن عند عدم العشرة وإن بقي الواحد لكن لا من حيث إنه جزء منها، بل بذاته، ومن حيث إنه جزء من التسعة، لكن على هذا يلزم أن لا يكون العالم أيضا مغايرا للصانع إذا أخذناه مع وصف الإمكان، أو مع وصف المعلولية، أو الصادرية.

(5) قوله: لأنا نقول إلخ: حاصله أنه على هذا التوجيه أيضا منقوض طردا وعكسا. أما الأول فلأنه يصدق على الصفات؛ إذ يتصور وجود كل منها مجردا عن الآخر، وكذا وجود الذات مجردا عنها؛ لأنه يطلب بالبرهان بعده وجود ذلك الآخر أو تلك الصفات.

وأما الثاني فلأنه لا يصدق على العرض ومحله، كما عرفت أنه لا يجوز العقل بذاته وجوده بدون محله. ثم توجيه اعتبار وصف الإضافة أبطله بأنه مستلزم للباطل؛ لأنه على هذا الاعتبار لا يمكن وجود المتغايرين أصلا؛ لأنه عند اعتبار الوصف لا يمكن الفك أصلا؛ لأنه لا أقل من وجود وصف الغيرية بين الغيرين، وبأخذ هذا الوصف يمتنع الفك مرة حتى بين النقيضين.

(6) قوله: مع القطع: [فعلم أن مرادهم عدم الفك الواقعي وعدم التصور في نفس الأمر لا عدم التصور العقلي.]

مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحلّ.

أي هذا المراد — لأنه لا يتصور وجوده بدون محله عقلا أيضا

من اعتباره

ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين،

في باب عدم مغايرة أمور غير متلازمة ذاتا — وليسا غير متغايرين — أي بعدم المغايرة

وكالعلة والمعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.

أيَّ غيرين كانا — لأنها تعرض شيئا بالنسبة إلى الآخر

أي ذاته

فإن قيل[١]: لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم[٢]: أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره

ولو عرضيات — أي الصفات

بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها[٣]؛ فإنه يشترط الاتحاد

خارجا وذهنا

بينهما بحسب الوجود؛ ليصح الحمل، والتغايرُ بحسب المفهوم؛ ليفيد[٤]، كما في قولنا: الإنسان

فإن المتباينين لا يتصادقان — ولو قيدا ولحاظا

كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر؛ فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان؛ فإنه لا يفيد.

لتباين الوجودين — لاتحاد المفهومين

---

(١) قوله: فإن قيل إلخ: توجيه آخر لكلام المصنف بحيث لا يرد عليه ما أورده من النقوض، وحاصله أن نفي العينية راجع إلى نفي الترادف وسلب اتحاد المفاهيم، وسلب الغيرية عائد إلى نفي تعدد الوجود والذات، فيؤول الأمر إلى أن مفاهيمها مغايرة لمفهوم الواجب الوجود، ولكن وجودها وذاتها ومصداقها عين وجود الواجب وذاته ومصداقه، لكن على هذا لا يبقى معنى زيادة الصفات؛ إذ معناها: أنها قائمة بذاته، وحَالُ حَالَّةٍ فيه بمعنى الاختصاص الناعت، والشيئان المتحدان وجودا لا يمكن قيام أحدهما بالآخر وحلوله فيه؛ لأن وجود القائم لا محالة غير وجود ما قام به، وذات الحال غير ذات المحل، ووجوده غير وجوده، وإلا لزم قيام الشيء بنفسه وحلوله، واتحاد الوجود الرابطي والوجود في نفسه، وإمكان اتحاد الجوهر والعرض ذاتا ووجودا.

(٢) قوله: مرادهم إلخ: فيه أنه لا يكون مرادهم بعد تفسيرهم الغيرية بما ذكر، وأنه عين مذهب العينية؛ لأن الفلاسفة لا ينكرون تغاير المفاهيم، وإنما نفوا تغاير الوجود، فقد سلمتموهما.

(٣) قوله: إلى موضوعاتها: [أي موضوعات تلك المحمولات، فالإضافة لأدنى ملابسة.]

(٤) قوله: ليفيد إلخ: قيل: إنّه يشير إلى أنه شرط الإفادة لا شرط الصحة، وصحته أيضا متوقفة عليه؛ لأن الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود، وإنّه لا يكفي هذا التغاير للإفادة، بل لا بد أيضا أن لا يشتمل الموضوع على المحمول، كقولنا: الحيوان الناطق ناطق.

قلت: صحته غير متوقفة عليه؛ لأن المراد بالتغاير في تعريفه: ما يشمل الاعتباري، أي بحسب نحو من التعقل والفهم، ولو إجمالا وتفصيلا أو تعلقا من الإدراك به أولا وثانيا، ففي «الإنسان حيوان ناطق» و«الإنسان إنسان» يوجد الحمل وإن لم يفد أو أفاده. والمراد به ههنا: التغاير بالذات في المفهوم بمعنى أن لا يكون المحمول عينا للموضوع ولا جزءًا له، =

قلنا: لأن(١) هذا إنما يصح في مثل العالِم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في(٢) مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه، ولا في الأجزاء(٣) الغير المحمولة، كالواحد(٤) من العشرة، واليد من زيد.

التوجيه — أي الأوصاف المحمولة الاشتقاقية — لحملها عليه — مما لا يحمل إلا تركيبا أو اشتقاقا

= فلا ورود. والمراد بالمفهوم: القصدية فهما، فلا يرد: الحيوان بشر، إذا أريد به الضاحك كناية أو مجازا. والظاهر أن المراد هنا أعم أيضا ولو بالاعتبار، كما سبق في أول الكتاب بغير تعدد الالتفات، وبتحقق ذلك في قولنا: الكلي كلي، بل ليس أوليا بل متعارفا عرضيا.

(١) قوله: لأن إلخ: جواب لقوله: «لم لا يجوز»، أي لا يجوز؛ لأن إلخ. أي لهذا الوجه أنه لا يجري في المبادئ التي هي الصفات الحقيقية، وهي غير محمولة، وإنما يجري في المشتقات المحمولة مواطأة، وليست صفات خالصة، بل مأخوذة مع الذات الموصوفة، ولا كلام فيها؛ إذ عينيتها ظاهرة مصداقا.

(٢) قوله: لا في إلخ: إذ هي غير محمولة عندنا. والجواب لا يجري إلا في صفة يصح حملها عليه؛ ليصح معنى عدم الغيرية والعينية.

(٣) قوله: ولا في الأجزاء إلخ: [أي لا يجري فيها هذا التوجيه؛ لعدم العينية في الوجود، ولذا لا تحمل على الكل.] سواء لم تكن محمولة أصلا ولو في اعتبار آخر،كما مثله به الشارح. أو لم تكن محمولة على الكل، ولا متصادقة فيما بينها في اعتبار، وكانت محمولة عليه متصادقة في اعتبار، كالجنس والفصل إذا أخذا بشرط لا شيء، أو أخذا لا بشرط شيء، وهي مرتبة الماهية من حيث هي، إذا اعتبرت الحيثية قيدا للماهية داخلا في اعتبارها ولحاظها لا في نفسها، ولا إذا أخذا لا بشرط شيء، إذا اعتبرت الحيثية قيدا لاعتبارها ولحاظها، لا لنفسها، فيكون جزءا داخلا في عنوان لحاظها واعتبار اعتبارها. أو قيدا لتعبير عنوانها وملاحظة لحاظها، مقوما لمفهوم تعبير لحاظها، وبالجملة كاشفا عن خصوص مرتبة متحملة لحملة المراتب.

وأما الأجزاء التحليلية وإن كانت متحدة الوجود بالكل وفيما بينها فهي أيضا غير محمولة بكل وجه، وبهذا يظهر أن اتحاد الوجود ليس مناطا للحمل على كل وجه. وأما الأجزاء التوسعية -كأجزاء المفهوم للشيء أو لحاظه أو عنوانه أو حده التفصيلي وغير ذلك- فقد تكون محمولة، كالقيود في التراكيب التوصيفية، وقد لا تكون، كالإضافة والقيود في التراكيب الإضافية والامتزاجية. وأما التراكيب البديهية والعطفية البيانية وأمثالها فمن قبيل الأول، وأما العطفية النسقية فمن قبيل الثاني.

(٤) قوله: كالواحد: [يشير إلى أن جزأها «واحد» لا «وحدة»، كما هو ظاهر عباراتهم، لكن لا مفهوم الواحد الاشتقاقي التعبيري، بل مصداقه ولو عارضا للمعدود. ومبناه: أن أجزاءها محمولة على أجزاء المعدود، فهي الآحاد، لا الوحدات.]

وذكر[1] في «التبصرة»: أنّ كونَ الواحدِ من العشرة واليدِ من زيد[2] غيرَه، مما لم يقل به[3] أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعدّ ذلك من جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول لكل فرد[4] مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لَصَار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون[5] العشرة بدونه، ....

ليس الجار خبرا لـ«كون»، وخبره قوله: «غيره» — فهو خلاف الإجماع — من أهل السنة والمعتزلة — المعتزلي — أي كونه غيره — من الوحدات — لخلافه للعرف واللغة — أي العدد، لا معدوده — أي آحادها — أي واحد — تفريع على التناول — أي لَلَزِم كونه غير نفسه — أي توجد بدونه

(١) قوله: وذكر إلخ: سند على أن الأجزاء الغير المحمولة لا تعد غير الكل، فلا يعد الواحد من العشرة -لا مطلق الواحد- غير العشرة، ولا يد زيد -لا مطلق اليد- غير زيد، بل لا غيره ولا عينه.

(٢) قوله: من زيد: [أي من أجزائه، وخبر «أن» قوله: «مما إلخ».]

(٣) قوله: مما لم يقل به إلخ: [أي غير العشرة أو غير زيد على الترتيب.]

(٤) قوله: لكل فرد إلخ: أي لكل وحدة بل واحد من آحاده مع الآحاد الأخر التي هي أغيار ذلك الواحد، وهي الآحاد التسعة الباقية. وفيه أنه إن أريد به الشمول الاتحادي الحملي -أي شمول الكلي لجزئياته- فممنوع، وإن أريد به الشمول الوجودي أو الحقيقي -أي وجودها مشتمل على وجودات الآحاد وجود كل واحد من الواحد أو حقيقتها على حقائقها أو حقيقته، أي شمول الكل لأجزائه- فمسلم، لكن لا يلزم عليه من غيرية الواحد للعشرة غيريته لنفسه؛ لأن العشرة وإن تناولته فهي غير كل منها وجودا وحقيقة، ولعل هذا هو مراد جعفر من الغيرية.

ويمكن المعارضة بأن يقال: كل واحد من الواحد ليس غير العشرة على قولكم، والعشرة ليست غير الآحاد الأخر، فالواحد ليس غير الآحاد الأخر، والنتيجة كاذبة لازمة لقولكم، فلزم كذب القول بكذب لازمه. وهذا قياس المساواة، مبني على المقدمة الأجنبية، هي: أن كل ما ليس غير شيء لا يكون ما ليس غيره غير ذلك الشيء، فافهم.

(٥) قوله: وأن تكون إلخ: قال الخيالي: هو تصحيف، فصل اللام عن النون بالألف، كان في النسخة الأصلية «لن تكون»، وهذا لعدم صحة عطفه على ما قبله إلا بتقدير «ذو»، أي وإلا لصار الواحد ذا كون العشرة بدونه. وفي بعض النسخ: «وإلا لكان إلخ». فقيل: هو عطف على معنى ما قبله، أي لزم أن يصير أو تكون إلخ. وقيل: «لزم» مقدر لفظا. وقيل: لفظة «أن» في «أن تكون» مكسورة نافية. وقيل: مفتوحة مصدرية، عطف على ضمير «كان»، ويجوز على المرفوع المتصل عند الفصل. ومعناه: وإلا لكان وجود العشرة ثابتا بدونه أي الواحد. ثم مدار هذا اللزوم هو أن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره.

قلت فيه أولا: إنه غير لازم؛ لأنه يقول بمغايرة العشرة للواحد أيضا كالعكس، فلا يصدق لما ليس غيره.

وثانيا: إن بقية الآحاد مغايرة لهذا الواحد الذي ليس غير العشرة عندكم، فيلزم أن تكون تلك البقية مغايرة للعشرة، وهذا معارضة بالمثل أو بالقلب.

=

وكذا لو كان[1] يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.

أي كما قلنا في واحد من العشرة — من الإيراد

وهي أي صفاته الأزلية:

١- العلم[2]، وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.

بكل ممكن وممتنع — تفصيلا وتمييزا

٢- والقدرة[3]، ....

على كل ممكن خارجي أو ذهني

= وثالثا: إن مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل من أجزائه أي أجزاء الآخر؛ فإنه مغاير للمجموع من حيث المجموع، وحكمه قد يغاير حكم الكل الإفرادي، فافهم. ولعل الشارح إلى هذا أشار بقوله: «ولا يخفى ما فيه».

(١) قوله: لو كان: [وقد يستدل بقولنا: ما في الدار غير زيد، فلو كان يده غيره لزم الكذب. وفيه أنه يلزم عدم كون ثوبه ومتاع البيت غيره.]

(٢) قوله: العلم إلخ: اختلف الناس فيه، فمن الجهلة من قال: لا يعلم شيئا. وقيل: لا يعلم ذاته. وقيل: لا يعلم غيره. وقيل: لا يعلم غير المتناهي. وقيل: لا يعلم الجزئي. وقيل: لا يعلم الجميع. وأوهامهم مذكورة في موضعها.

ونقل السالمي في «تمهيده» عن المعتزلة -أي بعضهم- وعن الجهمية: أنه لم يعلم العالَم قبل خلقه ولا المعدوم، ثم كفَّرهم بالدليل العقلي، وهذا دأبه في كتابه، كأن إكفاراته كفارات ذنوبه، لكن الإكفار فيه ظاهر أيضا. ونقل عن جهم بن صفوان: أنه سئل: هل يعلم الله عدد أنفاس أهل الجنة والنار؟ قال: إن قلنا: لا يعلم، يلزم الجهل، وإن قلنا: يعلم، يلزم التناهي؛ لأن غير المتناهي لا يحاطه بشيء، فيلزمه عروض العدد، فبعد نفاد العدد يلزم نفادهم وفناؤهم. ثم رجع إلى أنه يعلم، وقال بفناء أهل الجنة والنار. وأجاب السالمي عنه على ما هو دأبه من جلي نظره: أنه يعلمها بأنها غير متناهية. وفيه ما تعلمه.

ثم اعلم أن «العلم» مفهومه: ما به الانكشاف بمعنى المحكي عنه به، وأطبق العقلاء أن مصداقه ثابت له تعالى قبل خلق العالم أيضا ولو قبلية بالذات على رأي القدم، وهو علمه الإجمالي. اختلف فيه:

١- أنه عين ذاته، ٢- أو صفة بسيطة قائمة به، لها تعلقات بعد وجود المعلومات بها، ٣- أو صور قائمة به.

واختار الأول الصوفية وكثير من المحققين من فلاسفة الإسلام وأهل الكلام، والثاني جمهور المتكلمين، والثالث أرسطو وأتباعه كأبي نصر وأبي علي. وفيه معارك كثيرة، وتحقيقها فيه أوردناه في تعليق لنا على «شرح الزاهد» على «الرسالة القطبية».

ثم المتكلم يثبت علمه بنمطين: ١- بنمط دلالة إتقان فعله عليه، ٢- وبنمط دلالة كونه قادرا وفاعلا مختارا. والحكيم يثبته بنهجين: ١- بنهج كونه مجردا، ٢- وبنهج أنه يعقل ذاته، فيعقل غيره.

(٣) قوله: القدرة إلخ: لها معنيان: ١- معنى أعم، هو أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهو متفق عليه بين أهل الكلام والفلسفة، لكنه عند الحكماء نظير قولنا: إن كان زيد إنسانا كان ناطقا وإن لم يكن، فمقدم الأولى واجبة والثانية ممتنعة، =

فتأثيرها المنوط بالتعلق حادث، ومبدؤه قديم
وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.

٣- والحياة، وهي صفة أزلية تُوجِب صحةَ العلم[1].
أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ والقدرة والاختيار، لا بمعنى مطلق البقاء

والقوة وهي بمعنى القدرة.
فهو تأكيد للقدرة

٤- والسمع[2]، وهي صفة تتعلق بالمسموعات.
أزلية كالأصوات

٥- والبصر، وهي صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك بهما إدراكًا تامًّا، لا على سبيل التخيل
كالأشكال والأضواء والألوان والحركات كما عند المشاهدة والمقابلة في الصور

والتوهم[3]، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء.
في المعاني كما في الماديات لتنزهه عن الحواس

ولا يلزم مِن قدمها قدمُ المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم مِن قدم العلم والقدرة قدمُ
تنظير، لا تمثيل فيه تعالى

المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.
أي جميعُ هذه الصفات بعد وجودِ المتعلقات

٦- والإرادة[4] والمشيئة، وهما عبارتان عن صفة في الحي، ....
وهما مترادفان أي مفهوماهما معبران عنها

= فالمشيئة لإيجاد العالم لازمة له، ممتنع عنه انفكاكها، لا يجوز عليه عدمها.

٢- ومعنى أخص، هو أنه يصح منه إيجاده وتركه، وليس أمر منهما لازمًا لذاته، واتفق عليه المليون، خلافا للفلاسفة القائلة بأنه علة موجبة لا مختارة، وعليه مبنى قدم العالم. ويلزمون علينا ترجيحا بلا مرجِّح في اختيار أحد الأمرين دون الآخر. ومبنى إثباتها عندنا برهان حدوث العالم، أو أن كل حادث مستند إليه بالذات بلا واسطة، ومبنى أزليتها امتناع التسلسل في الحوادث.

وذهب المعتزلة فيها وفي العلم: أنهما عين ذاته. ثم هي شاملة لكل ممكن -فلا واجب- وممتنع بمقدور. وعند المعتزلة: مقدور العبد ليس مقدوره. وعند الفلاسفة: لا يستند إليه ما باستعداد المادة.

(١) قوله: صحة العلم إلخ: قال الحكماء وأبو الحسين البصري: هي نفس الصحة، وليس معناها اعتدال المزاج والقوة، ولا نفس قوة الحس والحركة.

(٢) قوله: والسمع إلخ: اتفق عليهما المسلمون، لكن قال فلاسفة الإسلام والكعبي وأبو الحسين المعتزلي: إنهما علم بالمبصر والمسموع. والجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما غير العلم. والمبنى هو الفرق بين حالتي العلم والإبصار مثلا.

(٣) قوله: والتوهم: [فإنه علم ناقص؛ لأنه بالحواس.]

(٤) قوله: والإرادة إلخ: قال الحكماء: هي نفس علمه بوجه النظام الأتم، وسموه «عناية»، كما صرح به ابن سينا. =

توجب تخصيص أحد المقدورَين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون
صفة لـ«صفة» — من وجود الشيء وعدمه — أي بوقوع أحدهما فيه — فهي غيرهما — من الوجود والعدم

تعلق العلم تابعًا للوقوع[1].
فهو غيرهما أيضا

وفيما ذكر تنبيهٌ على الردّ على من زعم: أن المشيئة قديمة، والإرادة حادثة[2] قائمة[3]
من حملهما الصفات الأزلية — من بعض المعتزلة وغيرهم — لمقارنتها بالفعل — كأنها قصد مطلق غير مقارن للفعل

بذات الله تعالى، وعلى من زعم: أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمُكرَه ولا ساهٍ.........

= وقال أبو الحسين البصري والنظام والجاحظ والعلاف وأبو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي من المعتزلة: إنه علمه بنفع الفعل. وسماه أبو الحسين «داعية». وقال الحسين النجار: إنه عدمي، أي عدم كونه مكرها. وقال أصحابنا وجمهور معتزلة البصرة: إنه صفة مغايرة للعلم والقدرة.

(١) قوله: تابعا للوقوع: [قيل: التصور عام للوقوع وغيره، والتصديق تابع للوقوع، فلا يقع شيء منهما مرجحا للوقوع. وبه اندفع قول الحكماء: التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي.

قلت فيه أولا: إنهم موجبون للإيجاب ومختارون لعدم الاختيار، فيصلح علمه مرجحا بل موجبا.

وثانيا: إنهم لم يقولوا: علمه تصور وتصديق.

وثالثا: التصديق غير تابع للوقوع، كما في تصديق «زيد سيولد»، وإيماننا بأمور الآخرة، فافهم.]

(٢) قوله: حادثة إلخ: قال الجُبائيان وعبد الجبار وتبعهم من المعتزلة: إنها حادثة، بما أخذوا من الحكماء: أنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض، وذهبوا إلى أن الإرادة قائمة بذاتها. والكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته، والكل باطل.

(٣) قوله: قائمة إلخ: أثبت ابن الهمام في «المسايرة» أولا صفة الإرادة له تعالى، بأن كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدور ضده منه فيه، أو صدوره بعينه في وقت آخر قبله أو بعده، فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر، ودون ما قبله وبعده: لا بد له من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاده في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره إلى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت. ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص، فهو صفة حقيقية وجودية قائمة بذاته، توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده.

ثم أثبت أزلية الإرادة وقدمها بأن العلم يتعلق أزلا بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادة، كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها، لم يحدث له علم بحدوث الحوادث، ولا إرادة بحسب كل مراد؛ لبطلان كونه محلا للحوادث، وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى، ويتسلسل؛ إذ لا يمكن حدوث بعضها بلا إرادة، مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص، وهو ملازم للحدوث، والفرض أن تلك الإرادة حادثة. انتهى

فبطل ما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم أن علمه تعالى -بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم- حادث، وما زعمته الكرامية: أن إرادته تعالى قائمة بذاته حادثة فيه.

ولا مغلوب، ومعنى[1] إرادته فعلَ غيرِه أنه آمر به، كيف! وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لَوَقَع.

٧- والفَعل والتخليق[2]، عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين، وسيجيء تحقيقه. وعدل عن لفظ «الخلق»؛ لشيوع استعماله في المخلوق.

والترزيق، هو تكوين مخصوص، صرّح به؛ إشارةً إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة

---

(١) قوله: ومعنى إلخ: ضبط الرازي أقوال الكل في «الأربعين»: ١- بأن إرادته إما نفس ذاته وهو قول ضرار. ٢- وإما غيره، فإما سلبي، أي عدم الكره والمغلوبية، وهو قول للنجار. ٣- أو ثبوتي ممكن، علته إما ذاته تعالى، وهو قول آخر له. ٤- أو غير ذاته، إما معنى قديم قائم بذاته، وهو قول أصحابنا. ٥- أو حادث قائم به، وهو قول الكرامية. ٦- أو موجود لا في محل، وهو قول الجبائية وعبد الجبار المعتزلية. ٧- أو قائم بغيره، ولم يذهب إليه أحد فيما نرى.

ويبطل الأول بعلمه وشكِّ إرادته، والثاني بالنقض بالجماد، والخامس والسادس بلزوم التسلسل، والخامس أيضا بأنه لا يقوم به حادث، والسادس أيضا بأنه عرض لا في محل، وأن نسبته على السواء إلى الكل. انتهى

قلت: بقي بطلان الثالث، وفي إبطال الأول خفاء.

(٢) قوله: والتخليق إلخ: قال السالمي في «تمهيده»: قال أهل السنة: إنه تعالى لم يزل خالقا موصوفا بخلقه وسائر صفات الذات وصفات الفعل. وقالت الأشعرية والكرامية: ما لم يخلق الخلق لم يكن خالقا. قال السالمي: وهذا كفر؛ لأنه لم يزل خالقا قبل أن يخلقه؛ لأن الصانع القادر يوصف بصنعه -وإن لم يشتغل به- إذا اختص به، ولأنه لا يجوز أن يقال: إنه اشتغل بكذا وفرغ عن كذا، فلا يوصف بهما، وهو منزه عنهما. انتهى

قلت: هذا جرأة عظيمة، ولا غرو عن مثله، هل يجوز تكفير الأشعرية؟ وقد اتفقوا على أنه لا يضلِّل أحد الفريقين الآخر، فضلا عن إكفاره، بل لا ينسبه إلى معصية صغيرة، واختلافهما كاختلاف الحنفية والشافعية، لكن التصلب وقع بينهما أيضا، حتى نصوا في الأصول: أنه لا يعذَّر الشافعي بالجهل في الآخرة في حل متروك التسمية عمدا. ثم إقامة الدليل على الإكفار عجيب؛ فإنه لا محصل له، ولا هو من مسمّى الدليل؛ فإن اتصاف الفاعل قبل صنعه تجوُّز، والفراغ أطلق عليه في النص، قال تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن: ٣١)، أو لم ير قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾؟! (المائدة: ٣)، وأمثالها كثيرة. والأشعرية يعدُّونها إضافات محضة كما سيجيء فلا بُعْدَ في حدوثها.

بالذات، هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات[1] وصفات للأفعال.

٨- والكلام[2] وهي صفة أزلية، عبر عنها بالنظم، المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غيرُ العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه، بل يعلم خلافَه، وغيرُ الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده؛ قصدًا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلامًا نفسيًّا[3]، على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

---

(١) قوله: من أنها إضافات إلخ: [لا بل هي عنده راجعة إلى صفة القدرة، وهي قديمة، لها أسماء باختلاف التعلقات بالمتعلقات المختلفة، وهو المفهوم من كلام أبي حنيفة رحمه الله على ما نقله الطحاوي.]

(٢) قوله: والكلام إلخ: الكلام في الكلام من أهل الكلام: كلام في أَجِنَّة ذات جُنَّة وأَجِنَّةٍ في بطون أمهاتهم من شرار الجِنَّةِ ممَّا حرَّم الجنة، والجُنَّة عن خلاف السنة، وسمي به الكلام كلاما. وهذا الكلام موزع على مباحث فخيمة، لا يسعها المقام.

ثم اعلم أن المخالف لأهل الحق في صفة الكلام على ما ذكره في «المسامرة» شرح «المسايرة»: فِرَقٌ، منهم مبتدعة الحنابلة، قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته، وهو قديم، وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف، وهذا القول باطل بالضرورة، وأشدُّ جهلا. ومنهم الكرامية، قالوا كقولهم، إلا أنه حادث عندهم؛ لما جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، وهذا أخفُّ جهلا منه. وقيل: هو قدرته على التكلم، وقالوا بقدم القدرة. ومنهم المعتزلة، قالوا كقولهم، إلا أنه غير قائم بذاته عندهم، فهو حروف وأصوات يخلقها في غيره، كاللوح المحفوظ وجبرئيل والرسول عليه السلام، وهو حادث عندهم. وهو بالمآل إنكار لصفة الكلام؛ لإنكار القيام.

وهذا الثابت عندهم لا ننكره نحن، بل نثبته ونسمِّيه كلاما لفظيًّا، لكنَّا نثبت وراء ذلك أيضا معنى قائما بالنفس، هو الكلام حقيقة، قديم قائم بذاته. واللفظي غير صفة له؛ لعدم قيامه به، بل مجازا، فالنفسي غير هذه العبارات، فهي تختلف بالأزمنة والأمكنة والأقوام، وهي حادثة، والنفسي لا يختلف. وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، فالمضي والاستقبال والحالية والتعلق بقوم دون قوم وبمكان دون مكان من صفات الدال عليه المعبَّر عنه: الذي هو العبارات.

(٣) قوله: كلاما نفسيا إلخ: **قلت**: هو ظاهر جدا عند كل أحد إذا راجع وجدانه. وقد تمالأت به النصوص وكلمات أهل العرف واللغة، وقد ورد حديث النفس وتحديثها في كثير من النصوص والآثار، وقد قال تعالى: =

وقال عمر رضي الله عنه: إني زوّرت في نفسي مقالة. وكثيرًا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا أريد أن
رواه البخاري وغيره في قصة استخلاف الصديق، كما سنورده في بحث الإمامة
أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة(١، ٢) وتواتر النقل عن الأنبياء(٣) عليهم السلام أنه تعالى(٤)
والموقوف على الشرع هو الكلام المعجز
متكلم، مع القطع(٥) باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام.

= ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ (ق: ١٥)، وقال: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ (يوسف: ٧٧)، وأمثالها لا تحصى، وكذا أقوال أهل العرف واللغة. ولا يتوهّم منه أنه اقتناص للحقائق من العرف واللغة؛ لأن هذا ليس إثباتا، بل تنبيه عليه، كما في البديهي الخفي، وإجلاء لما له نحو من الخفاء، وكشف للستر، وقطع للتكلم، حتى يعد إنكاره مكابرة ومنكره منخرطا في سلك السوفسطائية. فهذه العبارات لتمييز معنى معلوم بصفات مميزة فاصلة عن غيره.

(١) قوله: إجماع الأمة إلخ: قد يقال: صدق الرسول منوط بتصديقه تعالى إياه؛ إذ لا طريق له سواه، وتصديقه إخبار، وهو كلام، فصدقه نيط بإثبات صفة الكلام له، فلو أثبتت بخبر الرسول -وهو منوط بصدقه- لزم الدور المضمر. وكذا حجية الإجماع متوقفة على ثبوت الشرع المنوط بصدق الرسول.

وأجاب عنه صاحب «المواقف» بمنع كون تصديقه كلاما، بل هو بإظهار المعجزة على وفق دعواه؛ فإنه يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لا. وأقره الشارح في «شرح المقاصد»، وخالفه في «التلويح». والظاهر أن بناءه على الظاهر، لا على التحقيق. ثم لا نقول: إن دليله الإجماع وحده، حتى يقال: إن دليله قول الله والرسول أيضا، لكن إثبات قوله بقوله فيه تعسر وخفاء، بل إثباته بإثبات النبوة بدلالة المعجزة من غير تعليقه على كلامه، حتى يتجنب عن محذور الدور.

(٢) قوله: إجماع الأمة: [قيل: لا إجماع؛ لخروج المعتزلة. وأجيب بأنهم مجمعون أيضا على أنه متكلم. ومتعلق الإجماع قوله: «أنه تعالى»، لا ما قبله. **قلت**: هم قائلون بكونه صفة له، لكن بمعنى إيجاده.]

(٣) قوله: الأنبياء: [وما في «التلويح»: معناه: أن ثبوت الشرع متوقف على كلامه، بأن هذا الشرع حق على مطلقه أيضا. والموقوف على الشرع أوامره الخاصة، لا مطلقة.]

(٤) قوله: أنه تعالى: [أي على أنه تعالى، والظرف متعلق بالإجماع والتواتر على التنازع، فالدليل هذه المقدمة مع مقدمة هي قوله: «مع القطع»، فلا يرد شيء.]

(٥) قوله: مع القطع إلخ: رد على المعتزلة بإنكارهم قيام الكلام به. فهو إنكار للوصفية؛ إذ لا صفة من غير قيامها بالموصوف؛ فإن المنفصل لا يصلح صفة لما انفصل عنه إلا تجوزا، لكنهم اضطروا إلى هذا التجوز والتوسع؛ لأنهم يستحيلون قيام الحروف والأصوات به تعالى؛ لحدوثها، وقيام الكلام النفسي؛ لامتناعه عندهم؛ زعما منهم أنه لا يتصور معنى غير التلفظ والعلم والقدرة والإرادة يعبر عنه بالكلام، على أنه ثبت ذلك. بقي الكلام في صحة إطلاق الكلام عليه. وعند هذه الاستحالات العقلية تصرف النصوص عن ظواهرها اتفاقا، كما في نصوص ظواهرها التجسم ولوازمه، فلا عايبة في اختيار =

فثبت أن لله تعالى صفاتٍ ثمانيةً، هي:
متفرع على كل ما سبق

١- العلم ٢- والقدرة ٣- والحياة ٤- والسمع

٥- والبصر ٦- والإرادة ٧- والتكوين ٨- والكلام[1].

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها.
٢ أي الإرادة والتكوين والكلام بين الأمة ٢ أي إثبات قدمها، فالمضاف محذوف

وفصّل «الكلام» ببعض التفصيل، فقال:
فيها وقدَّم الكلام من بينها؛ لمزيد النزاع والبحث فيه، حتى سمي به علم الكلام

وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورةَ امتناع إثبات المشتق للشيء من غير
اتفق عليه المليون، والنزاع: أنه قديم أو حادث، قائم به أو بغيره، صوت أو غيره؟ وإثباته مجمع عليه ومنصوص أيضا

قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا ردّ[2] على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام[3] هو قائم بغيره،
بل ثبت إضافة المبدأ إليه أيضا في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) أي ردهم في قولهم وبتكلم هو قائم به بمعنى إيجاد كلام في غيره

= هذا الصرف، فالتكلم الحقيقي محال عندهم غير مراد، والمجازي واقع مراد.

(١) قوله: والكلام إلخ: افترق الناس فيه على تسعة أقوال: ١- هو ما يفيضه الله على النفوس من المعاني، إما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة. ٢- مخلوق خلقه الله منفصلا عنه، هو قول المعتزلة. ٣- معنى واحد قائم به، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، ولو بالعبرية أو غيرها كان توراة أو إنجيلا، هو قول ابن كلاب ومن تلاه كالأشعري وغيره. ٤- حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، هو قول طائفة من أهل الكلام والحديث. ٥- حروف تكلم الله بها بعد ما لم يتكلم، وهو قول الكرامية. ٦- يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته، هو قول صاحب «المعتبر»، مال إليه الرازي في «المطالب العالية». ٧- أنه متضمن معنى قائما به، هو ما خلقه في غيره، هو قول الماتريدي. ٨- مشترك بين القائم بذاته وما يخلقه في غيره من الصوت، هو قول أبي المعالي وتبعه. ٩- أنه متكلم به دائما إذا شاء وكيف شاء بصوت يسمع، ونوعه قديم وإن كان الصوت المشخص حادثا، هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة. كذا نقله القاري عن شارح «العقيدة الطحاوية».

(٢) قوله: رد إلخ: لأن مآل قولهم إلى إنكار هذه الصفة، قيل: هم أضل من عبدة العجل، حيث قال موسى عليه السلام: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًاۘ﴾ (الأعراف: ١٤٨)، فلم يجاوزوه بأن ربك أيضا لا يتكلم؛ نظرا إلى أنه أشد نقص في الألوهية. انتهى **قلت**: الظاهر أنه كلامه تعالى لا كلام موسى عليه السلام، مع أن للمعتزلة أنهم لم يجاوزوه به؛ لوجود الكلام بمعنى الإلقاء. ونقل أنه قال معتزلي لأبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة: اقرأ ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ (النساء: ١٦٤) بنصب «الله»؛ ليكون المتكلم موسى، لا «الله». قال له أبو عمرو: هب إني قرأته كذا، فما تصنع بقوله: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ (الأعراف: ١٤٣)؟ فبهت المعتزلي.

(٣) قوله: متكلم بكلام إلخ: لكنه راجع إلى إنكار الوصفية، إلا أنه لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلما؛ لتظافر النصوص =

ليس صفةً له[1]، أزلية ضرورةَ امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.
فيه رد على الكرامية حيث ذهبوا إلى حدوثه

= عليه: ذهبوا إلى أن تكلُّمه بمعنى أنه أوجد الأصوات والحروف في محالّهما، أو أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم.

وأورد عليه بأن المتحرك: من قامت به الحركة، لا من أوجدها؛ إذ هو المحرك لا المتحرك. **قلت:** لا يتجه عليهم؛ لأنهم إذا سلّموا أنه حقيقة فيما قلتم فالصرف إنما هو للضرورة، كما يتصرفون في المشتق يتصرفون في المبدأ أيضا، بل لا يتصرفون إلا فيه، فالكلام عندهم بمعنى وجود الحروف أو إيجادها.

(١) قوله: ليس صفة له إلخ: أقاموا عليه وجوها:

الأول: أن الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع، وفيه سفه.

والثاني: أنه قديم، نسبته إلى كل فعل على السواء كالعلم، فلزم تعلق أمره ونهيه بكل فعل، فلزم التنافي.

والثالث: أن القرآن ذكر، كما نطق به التنزيل، كقوله: ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ﴾ (ص: ٤٩) و﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ﴾ (الزخرف: ٤٤). ووصفه بالحدوث، كقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥)، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ (الأنبياء: ٢).

والرابع: قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، فالقول متأخر عن الإرادة الاستقبالية، فيكون حادثا. وأيضا التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة بقرينة الفاء في قوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ دليل على الحدوث، والحادث لا يقوم به.

والخامس: قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ الآية في مواضع. و«إذ» ظرف زمان ماض، والمختص به -وهو معين- يكون حادثا.

والسادس: قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ الآية (هود: ١) دليل تركبه من أجزاء متعاقبة، فهو حادث.

والسابع: قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)، والعربية حادثة.

والثامن: قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، والمسموع حادث؛ لأنه صوت.

والتاسع: أنه معجز يقارن الدعوى، وإلا فلا اختصاص، والمقارن لها حادث.

والعاشر: أنه منزَّل، وتنزيل هو صفة الحادث؛ للانتقال.

وقد نطقت الأخبار الصحيحة أيضا بكونه من الحروف والصوت، وهي حادثة كما عن ابن مسعود رفعه: «من قرأ حرفا من كتاب الله» الحديث. رواه الترمذي وصححه. وعن أم سلمة رفعته: «كانت قراءته مفسرة حرفا حرفا». رواه أبوداود والترمذي وصححه. وعن عبد الله بن أنيس: «فيناديهم بصوت يسمعه من بعد» الحديث. أخرجه أحمد. وعن ابن مسعود رفعه: «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء» الحديث. وأمثالها كثيرة.

قلنا: هذه الوجوه لا تقوم حجة إلا على الحنابلة، لا علينا؛ لأن هذا كله لا يتوجه على الكلام النفسي، بل على اللفظي، ونحن نقول به وبإطلاق كلامه عليه، بل على المصحف أيضا، لا بمعنى أنه قائم به حقيقة.

ليس[1] من جنس الحروف والأصوات؛ ضرورةَ أنها أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها
فيه رد على الحنابلة حيث ذهبوا إلى أنه قديم، لكنه صوت وحروف
بانقضاء البعض؛ لأن[2] امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي[3]. وفي هذا[4] رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض[5] من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم[6].

---

(١) قوله: ليس إلخ: كما في «الفقه الأكبر» المعزو إلى أبي حنيفة رحمه الله: ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، وكلام الله تعالى غير مخلوق. انتهى وهذا تصريح بأنه كلام نفسي -وهو الصفة القديمة- لا اللفظي.

(٢) قوله: لأن إلخ: وبالممتنعات النظرية تصرف النصوص عن ظواهرها، فما ظنك بضرورة ناشئة عن لزوم الممتنع العقلي البديهي؟! وقد عرفت مرارا أنه لو لا تقدم رعايته على ظاهر السمع لم يمكن إثبات الشرع، بل ولا إذعانه. فمَن أجهل ممن يتفوه أنه تعليل عقلي لا يسمع بإزاء النصوص؟! ثم من أغير أو من أوقح ممن يقلد أئمتهم المعتزلة في أن الكلام هو اللفظي فقط، ويسوق لذلك أخبارا ونصوصا، وقد عمي قلبه أن لا نزاع في الإطلاق، بل ولا في كونه حقيقة. ثم من أغبى أو أغوى ممن يرمي ولا يستحيي من قوله بهذره: إنه لا يعقل كلامه تعالى بلا حرف ولا صوت، كإنسان فقد أعضاءه كلها.

ثم يعتصم في وجوده بلا مخرج وآلة بقوله تعالى حكاية عن جهنم: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ (ق: ٣٠). وعن السماء والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ (فصلت: ١١). وبتسبيح الحصى، وتكلم الغنم المسموم والأحجار والأشجار، فكما هو على خلاف العادة، كذا هذا. ونحن نقول له أولا: ألم تفهم التفاسير أيضا، أو لم تطالعها؟

وثانيا: إنك لم تعقل ذلك، فهل تعقل صدور حرف وصوت مادي حادث من مجرد محض قدم وقيامه به؛ ليكون صفة له؟

وثالثا: هل تعقل صوتا وحروفا مجتمعة بلا تجدد وتعاقب؟

ورابعا: إنك لم تفهم أنا لا نحصر الآلة في اللسان والحلقوم وغيرهما، بل في الجسمية وقواها، وهي موجودة في الحصى والحجر والشجر.

وخامسا: هل تعقل يدا أو عينا أو وجها بلا لحم وعظم وعصب ورباط وجلد وعروق وغيرها؟ فعليك أن تثبتها فيه تعالى، حتى تكون من أفحش المجسمة مجاهرا، وتخرج من منافقي تلك الطائفة الحمقى.

(٣) قوله: بديهي: [وإنكاره مكابرة محضة كما صرح به ابن الهمام في «المسايرة»، فمنكره على تصريحه كالسوفسطائية، بل أضل منهم.]

(٤) قوله: وفي هذا إلخ: [قيل: قول الحنابلة خلاف البداهة، وقول الكرامية خلاف البرهان. بقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة، وهو عائد إلى نزاع لفظي يرجع إلى إثبات النفسي ونفيه، لا إلى أصل كلي مختلف فيه، فلا نقول بقدم اللفظي، ولا هم بحدوث النفسي.]

(٥) قوله: عرض: [لا تصريح في كلام الحنابلة أنه عرض، لكنه لازم منه؛ إذ ما هو قائم بغيره فهو عرض لا محالة.]

(٦) قوله: قديم إلخ: هذا إنما يرجع إلى الحنابلة، لا الكرامية القائلة بحدوثها، إلا أن يؤول إلى أنهم ردوه إلى القدرة القديمة =

وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات[١]، منافية[٢] للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه، والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة، كما في الطفولية.

(له تعالى أو مطلقا - لفظي أو نفسي - للمتكلم - في أداء الكلام - فهو عدم ملكة الكلام - ٣ كاللسان والمخارج - الأصلية أو العارضة بالمرض - في ٣ القوة على الكلام)

فإن قيل: هذا[٣] إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ.

(على ظاهره - كل منهما)

قلنا[٤]: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبر في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت والخرس.

(بهما ههنا - فيكون سكوتا - فيكون خرسا - منقسم إليهما)

= باختلاف الاعتبارات.

(١) قوله: قائم بالذات: وهو قديم، كما في «الفقه الأكبر»: كلمه بكلامه الذي هو صفة له في الأزل.

(٢) قوله: منافية إلخ: ومن السفه القول بأن مصداقه اللفظي لا النفسي؛ لأن السكوت والخرس ينافيان التلفظ، وتأويلهما بسكوت وآفة باطنيين في النفس بأن لا يتدبر التكلم أو لا يقدر عليه: تأويل بعيد. قلنا: ليس هو تأويلا، بل متعارف على أنه لا ضير فيه عند الضرورة، ومن أجرأ ممن جعل أهل السنة أشاعرة وماتريدية؟ فمن يراغم النصوص قصدا ويحرف القرآن والحديث؟

(٣) قوله: فإن قيل هذا: [أي قوله: «صفة منافية إلخ» لا قوله: «آفة»، ولا مضمون الحكم به، كما وهم، حتى يحتاج إلى أن «يصدق» مشدد بمعنى: يتحقق، أو يحمل بالحمل اشتقاقا.]

(٤) قوله: قلنا إلخ: مبناه أن الظواهر مظاهر ومرايا للبواطن، وهذه الصفات الواقعة صفة للظواهر، نظائرها أوصاف للبواطن، هي الأصول المطموح إليها بالنظر، والمقاصد الأصلية في الأنظار العالية الوجدانية المتعلقة بأصول الباطن من القلب والنفس والروح وغيرها. فالعمى -مثلا- كما أنه صفة للشخص بحسب الإحساس الظاهر كذلك هو صفة له بحسب الملكة الباطنية في القلب. وله معنى آخر أقوى وأصفى من الأول، والاشتراك لفظي، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦). فالظاهر عمى الأبصار والباطن عمى البصائر. وكما أن الحصر امتناع من التكلم في الظاهر، ولذا يقال: حصر الإمام عن القراءة: كذلك هو امتناع في الباطن أيضا عن الكلام النفسي المستبطن، ولعله أشير إليه في قوله: ﴿أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ﴾ (النساء: ٨٩).

ومن الظاهر أن حديث النفس معلوم، معترف به كل أحد، فله مقابل لا محالة بحسب الفعل والقوة، يسمى بحسبهما سكوتا أو حصرا أو خرسا. وبالجملة لجملة هذه الصفات الظاهرة نظائر باطنةٌ تناظرها وتحاكيها وتضاهيها في الصورة، =

والله تعالى متكلّم بها آمرٌ وناهٍ ومخبرٌ[1]، ....

أي بهذه الصفة

= ويخالفها في المعنى والحقيقة، وهي مباد ومناش نفسية باطنة تظهر آثارها في الباطن، ثم تعدو وتسري منه إلى الظواهر.

وبعد ما قررنا لك ظهر لك: أنه ليس تأويلا وصرفا بعيدا، كما هو ظن بعض من يكابر العقل دائما، ويخرجه من حوزة داره وملكه، ويزعمه أخبث الخبائث وأقطع المصائب والنوائب في الإنسان المكلف، وينكر أنه نعمة بل بلية، ولعله كذلك في حقه، حيث عطّله وأبطله وبتّله وقتّله، فلم يبق المدار إلا على السبعية أو البهيمية. وزعم السلف كالبهائم والأنعام، أزمتهم بيد القائد إلى حيث قادها انقادت، وأبانوا الأحلام بل انخلعوا عن حقيقة النطق وقالب الإنس من الأنام. فإليه الشكوى من هذه البلايا والدواهي، حتى حرّموا القياس أشد من حرمة الخمر والزنى؛ لكونه شعار إبليس في زعمهم، معاذ الله منه.

(١) قوله: مخبر: أي في الأزل، لا بعد وقوع الواقعة المخبر بها، حتى يلزم حدوث كلامه وإخباره. ولا يلزم عليه أن الأخبار الماضية تصير مستقبلة، فيبطل صيغ المضي، وتسقط عن حيزها ومظانها؛ بناء على أن المضي والاستقبال يؤخذان باعتبار حال التكلم، وهو عندكم في الأزل، فكل واقعة تكون بعده. وذلك -أي عدم اللزوم- لأن هذه النسب والاعتبارات إنما هي من عوارض الكلام اللفظي، وأما النفسي فمقدس عن التقوم بهذه الإضافات وتحصله بها، والبسط في المطولات.

وفي «الفقه الأكبر»: وقد كان الله تعالى متكلما، ولم يكن كلَّم موسى. وقال أيضا: وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الأنبياء ﷺ، وعن فرعون وإبليس: فإن ذلك كله كلام الله تعالى إخبارا عنهم، وكلام الله تعالى غير مخلوق. انتهى

لكن هذا الكتاب معزو إلى الإمام، إلا أن راويه عنه الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي متكلَّم فيه، اختلف فيه النقاد، والعجب من العلامة القاري! أنه يشرحه على جزمه في هذه النسبة إليه وفي روايته، ويشير إلى جزمه وقطعه تمسُّكه به وبتمامه قطعا، وعزوه إليه بتة من أوله إلى آخره، ومع ذلك في بحث «أن الإيمان يزيد وينقص» نقل عن الفقيه أبي الليث: أنه في تفسير آية: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٣)، روى بإسناده حديث أبي هريرة رفعه: سئل: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمل في القلب، زيادته ونقصانه كفر». ثم نقل عن شارح «العقيدة الطحاوية» أنه قال: سئل شيخنا عماد الدين بن كثير عن هذا الحديث، فأجاب بأن الإسناد من أبي الليث إلى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة. وأما أبو مطيع فهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي، ضعفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعمرو بن علي الفلاس، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو حاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني وغيرهم ﷺ. انتهى

فهذا ينقله القاري؛ استنادا به في الضعف، ويجزم بروايته في «الفقه الأكبر»، وهؤلاء أئمة النقد. وجرحه الذهبي في «ميزانه» أيضا بالتكذيب نقلا عن الكثير، فالأمر لا يخلو للقاري عن أحد الأمرين: إما أن يعتقد تكذيبهم؛ لإمامتهم، وإما أن يعتقد تكذيبهم؛ لحنفيته، فيجعل التكذيب مضافا إليهم للفاعلية أو المفعولية، إلا أن يكون قطع هذه النسبة بناء على الشيوع والشهرة؛ لكنه يعتد به بعد صحة أصل السند.

يعني أنه صفة واحدة[١] تتكثر بالنسبة[٢] إلى الأمر والنهي والخبر[٣] باختلاف التعلقات،
تذكير الضمير باعتبار أنها كلام

كالعلم والقدرة وسائر الصفات؛ فإن كلًّا منها واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في

التعلقات والإضافات؛ لما أن[٤] ذلك أليق بكمال التوحيد. ولأنه لا دليل على تكثر كل منها[٥]
وهي حادثة على التحقيق — أي كونه واحدا، والتكثر اعتباري — فلا يتكثر القدماء — يوجد بعد الفحص

في نفسها.
أي بلا اعتبار التعلقات

فإن قيل[٦]: ....

---

(١) قوله: صفة واحدة إلخ: أي شخصية قائمة بذاته، لا اختلاف فيها في نفسها، وإنما تختلف بالعرض باختلاف الإضافات العارضة لها، ناشئة من تكثر التعلقات، كما أن زيدا واحد شخصي، فهو بالإضافة إلى عمرو مثلا أب، وإلى بكر ابن، وإلى هند زوج، وإلى خالد مولى، وإلى داره مالك، وإلى علمه وأوصافه موصوف، فالتكثر اعتباري.

والظاهر أن هذا الاختلاف العرضي أيضا يعرض أولا للعبارات اللفظية الدالة على النفسي القديم، وبتوسطها له.

ثم هذه الأنحاء الثلاثة ليست أنواعا حقيقية بل أقساما اعتبارية، والظاهر أنه ليس للحصر؛ لوجود الاستفهام والتعجب والتمني والترجي. ولا يبعد أن يقال: إن الحصر فيها للكلام الصادر عنه تعالى من ذاته بلا حكاية، والباقي لا يصدر عنه بالذات بل حكاية، فهو داخل في الإخبار.

وقد يستدل على عدم التكثر بأن التعلقات غير متناهية، فيلزم قيام صفات غير متناهية موجودة قديمة، كل منها كلام، فتدبر.

(٢) قوله: بالنسبة: [فالتعدد نسبي، لا ذاتي. فهو كتعدد الجزئي؛ ككون زيد ضاحكا وكاتبا.]

(٣) قوله: والخبر: [وهي من عوارضه وخوارجه، لا من مقوماته ولا من أنواعه.]

(٤) قوله: لما أن إلخ: هذا مسلك خطابي وحجة إقناعية، ليست مقدمة قطعية، كما هو شأن علم الكلام، بل ظنية، كما هو شأن الفقه والعربية؛ لأن القدم غير الوجوب، ولا تلازم أيضا. ولو سلم فالمحذور عندهم تعدد ذوات قديمة، وإذا جوز قطعا تكثر في القديم وصفا فالسبعة والألف سيَّان بعد الجواز.

وكذا قرينه دليل إقناعي؛ إذ عدم الدليل ليس دليلا على شيء، ولا عدم الوجدان على عدم الوجود. والتوغل في الأنظار الفقهية كثيرا ما يوقع في هذه الأمثال، كما أن ابن الهمام استدل على قدم الكلام في «المسايرة» بأنه أنسب بذات القديم، والمناسبات أدلة خطابية. وأضعف منه ما يقال: إن الثابت كونه متكلما، والثابت في المشتق ثبوت مبدأ واحد فقط، مع أن الوحدة بمراحل عن المبدأ المضمون فيه على ما حققنا في «حصول الحواشي». وكذا ما يقال: الضروري مقدر بقدر الضرورة.

(٥) قوله: كل منهما: [أي من هذه الصفات.]

(٦) قوله: فإن قيل إلخ: مبني على أنه تقسيم حقيقي عارض لنفس الكلام ولطبيعته من حيث هي بلا شرط. والجواب =

أي أنواع ; الكلام

هذه أقسام للكلام، لا يعقل وجوده بدونها، فيكون متكثرًا في نفسه. قلنا: ممنوع، بل إنما يصير(١)

الثلاثة ; وهو جنس له ; لامتناع وجود الجنس بدون تنوعه وتحصله ; لها بمتعلقاتها ; أي كونها أنواعا لنفسه

أحدَ تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلًا.

أي يحصل تحصلا عرضيا ; أي في أزمنة لا يزال تتجدد وتنقضي

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر(٢)، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن

فلا يلزم وجوده بدونها وخلوه عن كلها ; للفعل

استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر

للمأمور ; لا يصدق على الندب ; لا يصدق على التنزيه ; أي الاستفهام

عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة.

والإقبال

ورُدّ بأنا نعلم اختلاف(٣) هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب

هذا القول ; حقيقة ; الثلاثة ; على ما أولتم

الاتحاد.

فيما بينها

لعدم ترتب غاية الطلب عليه

فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه(٤)، وعبث، ....

أي قبل وجوده ; لا يصدر عن الحكيم

= مبني على منعه، أي المقسم ليس نفسه، بل هو مع شرط هو عروض الإضافات والتعلقات، فلا يلزم وجود المقسم معرًّى عن أقسامه حتى يلزم اختلال الحصر أو وجود ماهية مجردة. وقولهم: «ما لا يزال» يقال بإزاء «الأزل» عرفا في محاوراتهم، يراد به أزمان الحوادث أو مرتبة بعد الأزل، والمراد به ههنا: أوقات التلبس بالتعلقات، لكن تصور كلام شخصي بدون تصور أنه خبر أو طلب مستصعب على عامة العقول، وفيه غاية الصعوبة.

(١) قوله: إنما يصير: [كما يصير زيد ضاحكا أو كاتبا.]

(٢) قوله: خبر إلخ: وهو واحد شخصي له تكثر إضافي باختلاف الإضافة إلى خصوص المواد، فلا يلزم التعدد في الصفة، لكن يلزم عليه تقدم ما بالعرض على ما بالذات؛ لأن الإخبار في الأمر والنهي وغيرهما ضمني مقصود بالعرض، بل قد لا يلاحظ بل يلزم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات إن لم يوجد الأمر في الأزل، أو عود الإشكال إن وجد.

(٣) قوله: اختلاف إلخ: أي باعتبار تعلق القصد بالطلب بالذات وبالإخبار في الأمر مثلا، بل الاستلزام أيضا غير مقصود، وإن لزم فلا يرد ما يرد؛ فإن الحقائق أيضا متباينة؛ لأنه لا حقيقة لها إلا ما يقصد، فافهم.

(٤) قوله: سفه إلخ: لأنه يقصد به إيقاع المأمور الفعل المطلوب مثلا، وهو غير ممكن بدون وجود المأمور.

والجواب أولا بالنقض بالأوامر والنواهي بالنسبة إلينا، ولسنا موجودين في زمن الرسول ﷺ مع أنه وجد الطلب منا في ذلك الوقت.

وثانيا بالحل بأن الموقوف عليه تعلق الطلب، لا نفس الطلب. ثم هذا كله على تقدير الانقسام في الأزل، وقد عرفت التحقيق أنه لا انقسام فيه، بل بعد وجود الحوادث، فافهم.

أي بصيغته كما في كلامه تعالى

والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض، يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه

عن الوقائع الواقعة بعد الأزل — لأنه مستقبل بالنسبة إلى الأزل لا ماض

في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا إشكال(١)، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به

إنما وقع — على المأمور

في وقت(٢) وجود المأمور، وصيرورته أهلًا(٣) لتحصيله، فيكفي وجود المأمور(٤) في علم الآمر،

الواو للشريك الجمعي، أو بمعنى «مع»

كما إذا قدّر الرجل(٥) ابنًا له، ....

أي فرضه وزعمه أنه سيوجد

---

(١) قوله: فلا إشكال: أي شيء من المحذورين؛ بناء أن إخباره مثلا في ما لا يزال، وهذا الخصوص غير عارض لكلامه في الأزل، حتى يلزم الكذب، ولا خصوص نحو الأمر والنداء والنهي حتى يلزم العبث والسفه.

(٢) قوله: في وقت: [الظرف متعلق بالتحصيل، لا بالإيجاب.]

(٣) قوله: أهلا إلخ: أي صالحا لأن يكلف بإيقاعه أو بالكف عنه، ومع هذا يشترط علمه بهذا الطلب. وقد يورد عليه بأنه إنما يتم في أمر الغائب كما في «لِيَضْرِبْ»، لا في أمر الحضور والخطاب، كما في «اضرِبْ»؛ لأنه يتوقف على حضور المأمور، ولا حضور بدون الوجود، والكلام فيه.

وأجيب بأن هذا التفاوت إنما هو في حقنا، وأما في حقه تعالى فيجوز أمر الغائب والحاضر جميعا؛ لأن كلامه لا يتغير بتغير الأزمنة؛ بناء على أن التقيد بخصوص زمان دون زمان بالمظروفية شأن كلامنا الحادث، وتعالى وتقدس عنه شأن كلامه القديم، فيبقى إلى زمان وجود المأمور نفسُ ذلك الكلام بنفس الطلب. وإنما يتغير العبارة بالدلالة على الغيبة والحضور، كما أن الإخبار لا يتغير ولا يتفاوت بنفسه، وإنما يتغير عبارته، فقد قام بذاته إخبار عن إرسال نوح بمعنى أنه مرسَل إلى قومه، وذلك باق أزلا وأبدا، فقبل إرساله كانت عبارته: «إنا نرسله»، وبعد إرساله: «إنا أرسلنا نوحا»، فالتغير في لفظ الخبر، لا في نفس الإخبار، كما أن علمه أزلي بأنه مرسل، وهو باقٍ أبدا، فقبل وجوده علم بأنه يُوجَد ويُرسَل، وبعد وجوده علم بأنه وجد وأرسل، والتغير في المعلوم ومفهومه، لا في العلم. انتهى

قلت: هذا الجواب قريب من اختيار الشق الأول؛ فإنه اختيار أنه معرًّى عن خصوص عارض الغيبة أو الحضور فهو وإن كان أمرا لكنه متهم بهذه الجهة، وفيه وكذا في الأول مجال المناقشة الكثيرة بعد الغور، لا نطيل بها الكلام في هذا المختصر.

(٤) قوله: وجود المأمور: [ولا يجب بهذا الإيجاب وجوده العيني بل العلمي.]

(٥) قوله: قدر الرجل إلخ: بالكشف أو الإلهام أو إخبار المخبر الصادق. قال السيد في «شرح المواقف»: ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال. انتهى

قلت: مبناه أن الطلب أمر إضافي، كالضرب، لا يمكن وجوده بدون المطلوب، كالضرب بدون المضروب. وأما قبله فليس إلا صورة الطلب لا حقيقته، وتهيؤ الطلب لا فعليته. وهذه القوة كثيرا ما تشتبه بالفعل؛ لكمال القرب وقلة التميز، =

فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود[١]، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ

حتى يلزم الكذب

لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزهه عن الزمان[٢]، كما أن علمه أزلي

مع صفاته وأفعاله القديمة

لا يتغير بتغير الأزمان.

مضيا وإتيانا

النفسي له تعالى

ولما صرّح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على هذا الكلام النفسي

المصنف رحمه الله — قصد وحام حوله — له معنيان حقيقيان

القديم، كما يطلق[٣] ....

هو صفة له — عرفا شائعا

= كما يتصور الكسر حقيقة في قولنا: كسرته فلم ينكسر. وأجيب بأن المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذاته عالمة بوجود المطلوب وأهليته، وكلامنا فيه، والعلم بهما كاف في دفع الاستحالة.

وقد يقال: كون الابن مستقبلا ووجوده والمطلوب تقديريا لا ينافي كون نفس الطلب التقديري حاصلا بالفعل قبل وجوده، ولا يخفى أن فيه تقدير الطلب، وهو ليس بطلب، ونفسه هو تنجيزه، ولذا قالوا في الفقه: المعلق بالشرط ليس بطلاق، ولذا لا يحنث به لو حلف على عدمه، وإنما هو بعد الشرط، ولذا كان السبب عندنا عدمًا قبل وجود الشرط، فافهم.

(١) قوله: بعد الوجود إلخ: وقد يستدل على جوازه بالأوامر النبوية في حقنا وكنا معدومين في وقته، فلم يكن لنا حينئذ إلا وجود مقدر. وأجيب بأنه أمر ضمني ثابت بتبعية أمره الموجودين الحضار، وهو أمر قصدي صريح، والكلام أن السفه هو الأمر الصريح للمعدوم. وفيه أنه قد يقع الأمر الصريح أيضا للمعدوم، كما في حديث: «لا تسبوا أصحابي» وأمثاله؛ لأن المخاطبين غير الصحابة ضرورة تغاير الفاعل والمفعول، وغيرهم معدوم، وإلا كان حاضرا صحابيا، لكن المحقق أنه خطاب لغير خلص الأصحاب الملازمة، الطويلة الصحبة، كما يدل عليه شأن وروده في قصة خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف.

فالأولى أن يقال: إن هذا الفرق غير نافع ولا مؤثر؛ إذ الطلب من المعدوم مقصود حقيقة ولو تبعًا لا مجازا، وإلا لأمكن جواز نفيه عنه، فلو كان نفس طبيعته متقاضية للمطلوب منه لم يمكن، كما لا يمكن الضرب بعدم بعض المضروبين، ولو لم يكن ضربهم بالقصد الأصلي، بل تبعا للبعض الآخر الموجود، إلا أن يحمل ويقاس على المتكلم مع الغير بتكلم الواحد، وينسبه إلى نفسه وغيره مع عدم تكلمه، فيفرضه متكلما حكما، ولا يمكن التقدير بدون التبعية، فافهم وتدبر.

(٢) قوله: عن الزمان: [أي إحاطته به، بل هو محيط بكل شيء.]

(٣) قوله: كما يطلق إلخ: بل قد يطلق على معناه وعلى المجموع كما في الأصول، بل يطلق على المصحف الذي بين الدفتين، فيقال: اشتريت القرآن. ويقال: لا يمس القرآن إلا طاهر. ويحرم قراءة القرآن على الجنب وأمثاله. ونحن لا ننكر =

لعدم قراره في أجزائه

على النظم المتلوّ الحادث، فقال: **والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.**

ينبغي ترك هذا اللفظ أدبا كما قيل، لكنه للضرورة

وعقّب «القرآن» بـ«كلام الله تعالى»؛ لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير

أي أتى به بعد القرآن — من أهل السنة الماتريدية والأشعرية — بالتبادر — الإنسانية أو الملكية

مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف

أي غير حادث؛ لأنه صفة معلولة إيجابا، لا مخلوقة اختيارا — الجملة بعد التأويل فاعل لـ«يسبق» — كلمة «ما» مصدرية — المصنف رحمه الله

قديم، كما ذهبت إليه الحنابلة جهلًا[1] أو عنادًا. وأقام «غير المخلوق»[2] مقام «غير الحادث»؛

أي جهلا مركبا أو جحودًا — بسيطا — أي إلى قدمها

تَنبيهًا[3] على اتحادهما[4]، وقَصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام:[5] ....

ولو ضعيفا

= الكلام اللفظي ولا إطلاقه على المشرَّز أيضا، وإنما ننكر أنه صفة قائمة بذاته تعالى قديمة أزلية، وهو ظاهر لمن له أدنى مسكة من العقل، وليس فيه تحريف النصوص من القرآن والحديث، كما عرض لبعض أعداء أهل السنة فيما تخبطه الشيطان من المس في إفراط عصبيته وعداوته لهم، أنه زعم أن الأشاعرة والماتريدية بإثبات الكلام النفسي ينكرون اللفظي، ويحرِّفون الكلم عن مواضعه، ويسوون النصوص ويغيِّرونها عن مواقعها، وهذا له داء عضال لا دواء له إلا عقوبة السكر من الجريد والنعال.

(١) قوله: جهلا: [وناهيك فيه ما أثر عنهم أن الجسم المكتوب فيه القرآن، فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله، وصار قديما بعد حدوثه. وهذا أشد سخافة، لكن قال بعض الأفاضل: الحنابلة أصحاب أحمد بن حنبل، وهو من أكابر الأئمة المجتهدين ليس لأحد أن يعزوه وأصحابه إلى الجهالة، فيؤوَّل بأن مرادهم: أن كلامه من جنس الحروف والألفاظ، وهي قديمة قائمة بذاته بلا ترتب ولا تقدم حرف على آخر زمانا بل ذاتا كما في الوجود الخيالي. ويمنع كون الترتب الزماني من لوازم الماهية لها، ولا من لوازم الوجود العيني، بل من لوازم الوجود الصادر بالآلة الجسمانية الحادثة، وهذا ليس ببعيد كما يظهر مما ذكره في «المواقف»، وسينقله الشارح.]

(٢) قوله: وأقام غير المخلوق: [في عبارته، وكان عليه أن يقول: غير حادث.]

(٣) قوله: تنبيها: [بل كناية بالملزوم عن لازمه.]

(٤) قوله: اتحادهما: [بل على تلازمهما عرفا لا حقيقة.]

(٥) قوله: حيث قال عليه السلام إلخ: أخرجه الخطيب عن جابر وعن أنس وعن ابن مسعود، وابن عدي في «كامله» عن أبي هريرة، والديلمي في «مسنده» عن أنس وعن رافع بن خديج وعمران وحذيفة، وابن عساكر في «تاريخه» عن أبي الدرداء، والشيرازي في «ألقابه»، والخطيب في «المتفق»، وأبو القاسم بن بشران في «أماليه» عنه أيضا، والخطيب عن علي، وابن النجار في «تاريخه» عن أبي حكيم الشامي، والشيرازي في «ألقابه» عن عبد الله وحذيفة، وابن عدي عن أنس، وأبو نصر السجزي في «الإبانة» عن علي وعن ابن عباس وعن معاذ، والديلمي عن معاذ، واللالكائي في «السنة» عن ابن عمر وعن تسعة =

«القرآن[(١)] كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال[(٢)]: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم». وتنصيصًا
لإنكاره صفة الله منصوصا عليها أي تصريحا ونداء
على محلّ الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا
الأشاعرة والمعتزلة
تترجم هذه المسألة بـ«مسألة خلق القرآن».
أي تعبر وتعنون في محل النزاع

= من الصحابة، والدارمي في «الرد على الجهمية»، والبخاري في «خلق أفعال العباد» عن عمرو بن دينار عن الصحابة، والحاكم في «تاريخه» عن معاذ، والديلمي عن أنس، والخطيب عن جابر، والديلمي عن أبي الدرداء، كلهم مرفوعا صراحة أو حكما، بألفاظ مختلفة وأسانيد متكلم في عامتها.

(١) قوله: القرآن إلخ: أخرجه ابن عدي في «كامله» من حديث أبي هريرة، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات»، ورواه الديلمي في «مسنده». وقال السخاوي وشيخه ابن حجر العسقلاني: هو بجميع طرقه باطل. نقله ابن الربيع في «التمييز». وقال الصغاني: باطل. وفي «خلاصة الطيبي»: موضوع، لكن روى نحوه موقوفا عن علي وابن مسعود وابن عباس من الصحابة وعمرو بن دينار وابن عيينة وغيرهما. ثم من لا يحسن الكلام صنف فيه كتابا، يقول: ما نزل على النبي ﷺ كلامه تعالى حقيقة لا كلام غيره. ولا يجوز أن يقال: إنه حكاية أو عبارة عن كلامه، ومن قال: إنه كلام الملَك أو البشر مسكنه سقر، ومن قال: إن القرآن بمعنى النظم اللفظي مخلوق: جهمي معتزلي كافر.

قلت: هذا القائل أجهل من أن يخاطب، بل أنزل من أن يعاتب، هل يمكن لأحد أن يعقل صفة وتنزل وتصعد، وتنتقل من مجرد إلى أجسام، ومن أحدها إلى آخر، ومع جميع هذه الحركات بقيت صفة واحدة شخصية قائمة بذلك الموصوف؟ وهل هذا إلا أسخف وأوهى مما يفضحون به النصارى: أن أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى أو روحه، ثم ما أفرط جهله وأشد سفهه! فيما يجترئ بلا حياء ولا عقل أنه أي استحالة في قدم الحرف والصوت؟ ومن أقدر أن يعلّم البهائم أو النعم السوائم أو ذوات القوائم أو أمثال هذا الهائم هذه الاستحالة الجلية، فضلا عن الغوامض العلية لما مسته البلية؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟ ثم تورط في قعر ورطة ظلماء أخرى: أنه جعل كلامه القديم هذا المكتوب من النقوش، فهو كالأنعام بل هو أضل.

(٢) قوله: ومن قال إلخ: نقل عن وصية معزوة إلى أبي حنيفة أنه قال: والحروف والحبر والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة؛ لأنها أفعال العباد، وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق؛ لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن؛ لحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء.

قال فخر الإسلام: قد صح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن، فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وقد صح عن محمد رحمه الله. وقد ذكر المشايخ أنه يقال: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهب إليه جهلة الحنابلة. =

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات[1] الكلام النفسي ونفيه، وإلا[2] فنحن لا نقول

أي المعتزلة عندنا عندهم

بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي.

أي المعتزلة لو ثبت عندهم

ودليلنا[3] ما مرّ: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى

لامتناع قيام الحوادث بذاته

أنه متصف بالكلام[4]، ويمتنع قيام اللفظي الحادث[5] بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم.

هو الكلام اللفظي المؤلف من الحروف الغير القارة أي تعين المراد به أنه الكلام النفسي

= قال القاري: وما نقل عن الإمام وعلماء الأنام من التكفير محمول على كفران النعمة، لا كفران الخروج من الملة بخلاف المعتزلة، بل لا نزاع معهم إلا في ثبوت النفسي، لو ثبت عندهم لقالوا بقدمه. وأما الحديث فغير ثابت لا أصل له، مع أنه من الآحاد، على أنه قابل التأويل بأن يراد بـ«المخلوق»: المختلَق أي المفترى، ومع هذا لا يجوز لأحد أن يقول: القرآن اللفظي مخلوق؛ لما فيه إيهام مؤد إلى الكفر، ولو صحيحا في الواقع باعتبار بعض إطلاقه.

(١) قوله: إلى إثبات إلخ: لا إلى أنه قديم أو لا، أو اللفظي حادث أو لا.

(٢) قوله: وإلا: [أي إن لم نقل برجوعه إليه، بل إلى القدم والحدوث، فلا نزاع.]

(٣) قوله: ودليلنا إلخ: أي على إثبات وجوده بإزاء المعتزلة، ولا معتبر بغيرهم؛ لأنهم جهلة.

(٤) قوله: متصف بالكلام إلخ: بمعنى أن معنى لفظ الكلام صفة له، ومفهومها زائد على ذاته، سواء كان مصداقها عين ذاته حقيقة أو وجودا أو اعتبارا آخر، وغير ذاته منضما إليه أو منتزعا منه، فهو شامل لمذهبَي العينية والغيرية، لكن النظر في كلماته السابقة في أبواب الصفات قائد إلى أن مزعومهم من الاتصاف هو الغيرية الخالصة، لا بالمعنى المصطلح عليه، بل بمعنى نفي العينية حقيقة ووجودا، ولم يطلقوا الغيرية؛ تحرُّزًا عَن قدم غيره تعالى، وعَما يتبادر منها جواز الفك والفصل.

وقد نقل القاري عن شارح «العقيدة الطحاوية»: أن الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين ﷺ قد أجمعوا على أن كل صفة من صفات الله تعالى لا هو ولا غيره. قال: والمعنى أنها لا هو بحسب المفهوم الذهني، ولا غيره بحسب الوجود الخارجي؛ فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات، إلا أنها لا تغايرها باعتبار ظهورها في الكائنات.

قلت: فيه كلام ظاهر من وجهين، الأول: أن الظاهر أن السلف ولا سيما الصحابة لم يتعرضوا لغوامض شِقَّيِ الاتحاد والتغاير وجودا أو ذاتا، ولا يظهر أنه يؤثر عن أحد من الصحابة أنه قال: لا هو ولا غيره، فضلا عن الإجماع، كما لا يخفى بأدنى الفحص عن كتب السير والآثار.

والثاني: أنه إذا سلِّم ذلك مع ما جعله من معناه فهو نص على قطعية حقية مذهب الفلاسفة القائلة بأنها عين ذاته؛ إذ قد قدَّمنا أنهم أيضا مقرُّون بزيادة المفاهيم، وكيف يمكن لعاقل تجويز أن مفهوم العلم عين مفهوم القدرة؟ وإنما أصل مرامهم اتحاد الوجود، وقد جعلتموه قطعيا مجمعا عليه.

(٥) قوله: الحادث: [لعدم القرار والمسبوقية الزمانية.]

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو[1] من صفات المخلوق وسمات الحدوث من
أي المعتزلة — أي أماراته

التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه عربيًّا مسموعًا فصيحًا معجزًا[2] إلى غير ذلك:
بالترتب الزماني — كالدرر المنظومة — جمع «حنبلي» — تدريجا وتنجيما — موضوعا مستعملا بعد وضع الواضع بعدية زمانية

فإنما يقوم حجةً على الحنابلة، لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى
خبر لقوله: «وأما استدلالهم إلخ» — أي قاهرة عليهم — لا بإزائنا — على مقتضى قولهم

القديم.

والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلمًا ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد
للتواتر عن الرسل وكونه من الدين ضرورة — في تحقيق معناه، وتنقيح مدلول هذا اللفظ

الأصوات والحروف في محالّها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على
وهي مخارجها — من النقوش الكتابية — تلك النقوش

اختلاف بينهم[3].
في هذا الترديد

---

(١) قوله: بما هو إلخ: **قلت:** لا يبعد أن يجاب لهم من قِبَل الحنابلة أيضا بأن التألف لا يلزمه إلا الترتب، ولا يجب أن يكون زمانيا حتى يلزم الحدوث، بل ذاتيا كما في بعض الصفات كالخلق والإرادة والقدرة والعلم، والإنزال والنقل وأمثالهما إنما عرضت لصوره ومظاهره المنقولة منه على الألسنة البشرية والملكية، وتعد من صفاته؛ بناء على أن هذا الاتحاد النوعي يعد كالاتحاد الشخصي عرفا، ولذا يعد «زيد» لفظا واحدا بالشخص، ولو وقع على ألف ألسنة وعلى لسان في ألف زمان، مع ظهور الكثرة الشخصية بكثرة المحال والأزمان.

وأما اجتماع الأجزاء في الوجود وكونه لا في جهة ومكان وزمان ولا بآلة وصدور عن جسم ووصف القدم، وإن كانت مما تميز به كلامه اللفظي عن هذه الصور المنقولة، فهي من لوازم الهوية وعوارضها، لا مقومات الماهية.

ولا نسلم كون الترتب الزماني من لوازم الوجود العيني له كما قرّرناه، فبعض هذه المذكورات صفة له حقيقة، لكنها لا توجب الحدوث كالتألف والعربية، وبدء وضعها من الإنسان غير مسلّم بل هو منه تعالى أيضا، وكذا الفصاحة والبلاغة وصلوح التحدي به بل بمثله، وكذا القسمة على السور والآيات، وبعضها صفات لأشباحه وأمثاله وصوره النقلية كالنزول وكثرة الاستعمال والتواتر، وأما التشابه والإحكام والمفسرية والظهور والخفاء والإجمال وأمثالها فمن صفات نفسه، فافهم.

(٢) قوله: معجزا: [للعباد عن معارضته، مسبوقا عن التحدي.]

(٣) قوله: على اختلاف بينهم: فذهب بعضهم إلى أنه مكتوب في اللوح، وقيل: مخلوق على لسان جبرئيل عليه السلام. وقيل: على لسان النبي عليه السلام. ومعنى خلقه على لسانهما عندهم: أن الألفاظ المخيلة مخلوقة في قلوبهما متى جرت على لسانهما، لا أنها مخلوقة له في لسانهما؛ فإن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم لا له، عندهم، كذا قيل.

وأنت خبير[(١)] بأن المتحرك مَن قامت به الحركة، لا مَن أوجدها، وإلا يصح[(٢)] اتصاف الباريء بالأعراض[(٣)] المخلوقة له تعالى، والله تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وكلها مخلوقة له، غير أفعال العباد عندهم

ومِن أقوى شُبَهِ المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نُقل إلينا بين دَفَّتَي[(٤)] المصاحف تواترًا، وهذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف، مقروًّا بالألْسُن، مسموعًا بالآذان، وكل ذلك من سِمات الحدوث بالضرورة.

عبر بها عن أدلتهم؛ لكونها خطأ عندنا — العثمانية — لعباده — أي هذا النقل له — لأنه معنى كونه بين دفتيه — ألفاظه — حروفه وأصواته — من هذه الصفات — لموصوفاتها — أي بداهة

فأشار إلى الجواب بقوله: وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى، مكتوب[(٥)] ....

عن هذه الشبهة — المصنف

---

(١) قوله: وأنت خبير: [حاصله: الإيراد بأن معنى المشتق: ما قام به مبدؤه؛ لا من قام به إيجاد مبدئه وخلقه، وإلا لكان القائم مقيما والمتحرك محركا.]

(٢) قوله: وإلا يصح: [أي وإن لم يكن له هذا المعنى للمفهوم الاشتقاقي بل بمعنى موجد المبدأ: لزم كونه تعالى أسود مثلا؛ لأنه خالق السواد.]

(٣) قوله: بالأعراض إلخ: كالسواد مثلا، فيقال: إنه أسود؛ بناء على أنه أوجده في الجسم، فلو كان بمعنى المشتق ما قام به إيجاد مبدئه، كما قالوا في معنى كونه متكلما: لصح هذا الإطلاق أيضا، ولزم اجتماع المتضادات عليه كالأسود والأبيض، والانحناء والاستقامة وغيرها.

ولا يعذر بأنه وإن صح لغة فلم يصح شرعا؛ لأنه لم يرد به الشرع كما ورد بكونه متكلما؛ لأنه غير صحيح لغة وعرفا أيضا، كما لا يخفى. نعم، إنما يجاب من قبلهم بأنه وإن لم يكن حقيقة -بل هو تجوُّز حقيقة- لكنه صير إليه؛ للضرورة إليه؛ لامتناع قيام الحوادث به. فالجواب ما مر أنه لا ضرورة إليه بعد ثبوت الكلام النفسي بالأدلة القطعية، لكن الكلام لهم في ثبوته، ولا يثبت عندهم غير العلم والإرادة والقدرة شيء يسمَّى كلاما نفسيا، ويعدُّون حديث النفس تجوُّزا في لفظ الحديث، وهو عندهم نحو خاص من العلم أو الإرادة، ولا يقتنى الحقائق بالعرف واللغة والاستعمال والعادة، فافهم.

(٤) قوله: دفتي: [في القاموس: «دفتا المصحف»: ضمامتاه.] [بالفتح: مقواے کاتبان کہ دران کاغذ نگاہ دارند.]

(٥) قوله: مكتوب إلخ: قال تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣﴾ الآية (الطور: ١-٣). وقال: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝١٣ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝١٤ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۝١٦﴾ (عبس: ١٣- ١٦). وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ (الواقعة: ٧٧- ٧٩). وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ (البروج: ٢١، ٢٢). وأمثالها كثيرة في النصوص والأخبار وآثار الصحابة وتبعهم. =

في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة وصُوَر الحروف الدالة عليه، محفوظ[١] في قلوبنا أي
(أي بصورها — هي الأوراق والصفحات المجموعة — أي لا أنه مكتوب فيها بنفسه)

بألفاظ مخيلة، مقروٌّ[٢] بألسنتنا، بحروفه الملفوظة المسموعة، مسموع[٣] بآذاننا بتلك أيضًا، غير
(في خزانة الخيال لنا — وهي أيضا دالة عليه، معبر بها عنه — الألفاظ)

حالّ[٤] فيها، أي مع ذلك ليس حالًّا في المصاحف[٥]، ولا في القلوب، ولا في الألسنة، ولا في
(بذاته وحقيقته — أي مع اتصافه بهذه الصفات العرضية بالعرض)

الآذان، بل هو[٦] معنى ....
(في نفسه)

= وعليه مبنى حرمة المس وعدم السفر به إلى أرض العدو، كما ورد به الأخبار.

(١) قوله: محفوظ إلخ: لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ الآية (العنكبوت: ٤٩). ولقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣). وأمثاله أيضا لا يخفى.

(٢) قوله: مقرو إلخ: قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨﴾ (القيامة: ١٨). وقال: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ (الإسراء: ١٠٦). وقال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ الآية (النحل: ٩٨). وقال: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الآية (الإسراء: ٤٨).

(٣) قوله: مسموع إلخ: كقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦). وقوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ﴾ (الآية) (الأعراف: ٢٠٤). وقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ﴾ (المائدة: ٨٣) (الآية).

(٤) قوله: غير حال إلخ: أي نفسه القديمة غير حالّة في هذه المحالّ، بل إنما تحلّ فيها صوره ودوالُّه اللفظية العينية أو الخيالية أو الكتابية حلولَ العرض في موضوعه، أو المتمكن في مكانه، فهذا إشارة إلى كلامه النفسي القديم، كما أن الأول كان إشارة إلى مظاهره ومجاليه وأشباحه وعباراته وعنواناته الدالة عليه، المعبر بها عنه، المباينة له وجودا وحقيقة، ولم تكن من نوعه ولا جنسه أيضا، كما يزعمه الحنابلة، فتدبر.

(٥) قوله: في المصاحف: [جمع «مصحف»، مثلثة الميم من «أُصحف» بالضم: أي جعلت فيه الصحف، وهو جمع «الصحيفة». والصحيفة: الكتاب، جمعه «صحائف»، و«صحف» ك«كتب» نادرة؛ لأن «فعيلة» لا تجمع على «فُعُل»، كذا في «القاموس». وفي «الصراح»: وفي البعير: دوپهلوی شتر.]

(٦) قوله: بل هو إلخ: أي ليست هذه الوجودات في هذه المحالّ والموضوعات وجودات نفسه، لا لطبعه ولا لشخصه، وإنما هي وجودات تعبيراته وعنواناته، وإنما وجوده قيامه القديم بذاته تعالى؛ لكونه صفة وحقيقة ناعتية، ووجود الصفة في نفسها هو وجودها لموضوعها وموصوفها على ما تقرر في موضعه.

وبهذا يندفع ما يتوهم: أن القيام بالموصوف أمر خارج عن طبيعة الصفة ووجوده، بل صفة لها بعد وجودها في نفسها، كما أن الأين والكون في الحيز صفة للجوهر بعد وجوده، لا عين وجوده. وبهذا التوهم زعم البعض أن افتقار الصفة إلى ذات الواجب من حيث قيامها به افتقار لها إليه في الوصف الخارج بعد تحصل الوجود، لا في نفس الوجود، فلا يلزمه كون =

قديم قائم بذات الله تعالى[1]، يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال[2] عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر مضيء محرق، يذكر باللفظ[3] ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا.

في القلوب أي بنظمه — الباء للتوسط — من الخطوط — أي بإزائها للدلالة عليها

وتحقيقه[4]: أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في الكتابة، ....

كالنار — أي في الخارج — أي النفس وقواها — أي في اللفظ — هو وجود نقوشه

= الصفة ممكنة في ذاتها، ولا ينافيه كونها واجبة الوجود؛ لأن الإمكان إنما يثبت بالافتقار في الوجود، إنما هو إلى الفاعل الجاعل، لا في الوصف أيَّ وصف كان، كالقيام، وإنما هو إلى المحل، كالعرض يفتقر في الوجود إلى علته الجاعلية، وفي القيام إلى موضوعه، وهو الجوهر. ومن ههنا ذهب البعض إلى أن صفاته واجبة الوجود، وليست ممكنة.

وعندي فيه نظر؛ لما مر، ولأن تعدد الواجب محال مطلقا، ذاتا كان أو صفة؛ فإن الاستحالة مشتركة الورود، ولأن الواجب يلزمه الغناء من كل وجه، وينافيه الحاجة ولو في وصف أو كمال.

وما قيل: إن صفات الواجب زائدة عليه، لكن آثارها مرتبة على نفس ذاته، وهي كافية فيه، ولا يحتاج فيه إلى قيام الصفة، حتى يلزم استكماله بها وحاجته إليها في الكمال. وإنما نثبت الصفات؛ لأن وجودها أيضا أمر حسن، وفي نفسه كمال، وأولى من فرض عدمها: فسخيف جدا عندي؛ لأنه جمع بين المذهبين، وإلغاء للصفات بل نفي لها؛ لأنه لا معنى لوجود شيء بدون لوازمه، ومنها ترتب أثره عليه، فهو جمع بين النقيضين. وفيه محاذير كثيرة قوية جلية أخرى، لا تخفى.

(١) قوله: قائم بذات الله تعالى: [وليس الملفوظية صفة عارضة له بالذات، حتى يلزم الحدوث.]

(٢) قوله: بالنظم الدال: [أي باعتبار اتصاف الدال به.]

(٣) قوله: يذكر باللفظ: [وليس معناه: أنها تقع على اللسان بنفسها، بل لفظها الدال عليها.]

(٤) قوله: وتحقيقه إلخ: حاصله: أن إطلاق القرآن أو كلام الله على هذه الأمور باعتبار علاقة الدلالة والتعبير؛ تسمية للدال -المعبر- باسم المدلول -المعبر عنه-، وإنما الحقيقة هو الشيء بوجوده العيني، ثم نسبة الوجود الذهني واللفظي والكتابي إلى الشيء تجوز، وإنما هو المستند إلى دواله: الصور والألفاظ والنقوش.

ثم اعلم أن الشيء إن أريد [به] الشخص المعين الخارجي فوجوده حقيقة هو العيني لا غير على كل مذهب؛ لأن الصورة الذهنية مباينة له ولو بالتشخص، لا في الماهية. ولو أريد به الشخص الذهني فوجوده هو الذهني، وإن أريد به الطبيعة الكلية، فإن اختير حصول الشيء بشبحة في الذهن فوجوده أيضا هو العيني، لكن وجوده من حيث كثرته المضافة بالذات =

فالكتابة تدل على العبارة، وهي[1] على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان. فحيث يوصف

أي بصفات هي من لوازمه إلخ — أي العبارة تدل على المفاهيم الذهنية — أي في مقام يوصف

القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة[2]

في ذلك المقام

في الخارج. وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات، يراد به الألفاظُ المَنطوقةُ

كالمنزل والمقروء والمنقول — باللسان

المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المـخيّلةُ، كما في قولنا: حفظت القرآن، أو

بالآذان — هي صورها الخيالية — عن ظهر القلب

يراد به الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.

إذا وصف بلوازم النقوش — في الأوراق — والمس لا يتعلق إلا بما هو جسم أو ما هو حال فيه

ولـمّا كان[3] دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، ....

= إلى أفراده وجود طبعي، ومن حيث وحدته النوعية المبهمة المستمرة بتعاقب الكثرة وجود إلهي. وإن اختير حصوله بنفسه في الذهن -أي بماهيته الكلية- فوجوده حقيقة كلا الوجودين: العيني والذهني، ويتأتى في كل منهما تانك الحيثيتان، والباقيان من الوجود مجازيان على كل تقدير.

ثم إن اختير حصول الشخص بشخصه في الذهن ولو في الحواس، على ما يتبادر من التشبث بقضية «زيد سيولد»: فالذهني أيضا يكون وجوده حقيقة. ثم المنكرون للوجود الذهني -وهم أهل الكلام- لا ينكرون ذلك مطلقا، بل بمعنى حصول الأشياء العينية بأنفسها في الذهن، على ما حقق، لا حصول الأشباح ولا وجود الاعتباريات الانتزاعية، وإلا فأين وجودها.

(١) قوله: وهي إلخ: هذا لا ينظر إلى أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، ولا هو مذهب محقَّق بعد الإمعان؛ لأنه إنما يشير إلى أنه مدلولها، ولا كلام فيه، وإنما هو في ما هو المقصود المطموح إليه بوضعها بالذات، فالموضوعة له هو الملتفت إليه بالذات، لا ما هو المفهوم بالذات أي مدلولها. والظاهر أنه العين الخارجية، لكن المحقق عند أهل التحقيق أنه نفس الشيء بأي وجود كان له حقيقة لا مجازا، عينيا أو ذهنيا ولو باعتبار الفرض -كما في الواجب- والاعتباريات والتشخص.

(٢) قوله: الموجودة: [هو الكلام النفسي.]

(٣) قوله: ولما كان إلخ: دفع لما يتوهم: أن قولكم: «إنه حقيقة في المعنى القديم» مناف لما قرره أئمة الأصول: أنه اسم للنظم والمعنى جميعا؛ فإنه مشير إلى أنه حقيقة فيهما أو في مجموعهما.

فدفعه بأن هذا يختلف باختلاف النظر والبحث، فإذا كان مطمح نظرهم بالذات هو الاستدلال به على الأحكام -وإنما هو بهما، لا بوجود الحقيقة القديمة- اعتبروه موضوعا لهما واسما وحقيقة فيهما، لا أن مجموعهما أو أحدهما هو كلامه وصفته حقيقة قائمة به في الواقع؛ فإنه ظاهر البطلان.

عرّفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسمًا للنظم[1] والمعنى جميعًا، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى.

في مبادئ كتبهم — صفة لقوله: «المكتوب»، لا لـ«المصاحف» — فالنظم ملحوظ بالذات والمعنى بالعرض — ولا لمجرد اللفظ بلا لحاظ المعنى

وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري[2] إلى أنه يجوز أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦): يسمع ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه السلام سمع صوتًا دالًّا على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب ....

قال به أهل السنة — الإمام أبو الحسن شيخ السنة — بالأذن — أي استحاله — تلميذ أبي حنيفة بواسطة — عند الماتريدي — من الصوت والحرف — أي سمعت أنه عالم، أي سمعت ألفاظا دالة عليه — في شاطئ الوادي الأيمن — سمعه هذا له — كما هو شأن التكلم في حق سائر الأنبياء

---

(١) قوله: اسما للنظم: [أي للنظم من حيث إنه دال على المعنى، لا لمجموعهما؛ لأنه اعتباري لا وحدة له إلا اختراعا، ولذا فسره به.]

(٢) قوله: فذهب الأشعري إلخ: قال ابن الهمام في «المسايرة»: وهذا قول الأشعري -أعني كون الكلام النفسي مما يسمع- قاسه على رؤية ما ليس بلون، فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت، أي بطريق خرق العادة، كما نبه عليه الباقلاني. واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت.

وعنده سمع موسى عليه السلام صوتا دالًّا على كلام الله تعالى، وخص به؛ لأنه بغير واسطة الكتاب والملك. انتهى ذكره الماتريدي بمعناه في «كتاب التأويلات»، ووافقه ظاهر قوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ (القصص: ٣٠). قال ابن الهمام: وهو أوجه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم: ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس بصوت قد يخص باسم الرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم، أعني العلم مطلقا. انتهى

وحقق شارحها في «المسامرة»: أنه لا يصلح أمر محلا للخلاف بينهما؛ لأنه إن فرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للسامعة إدراك النفسي، ولو فرض في الاستحالة عادة فلا يتأتى إنكار إمكانه؛ خرقا للعادة، بل قد ساق صاحب «التبصرة» من عبارة الماتريدي في «كتاب التوحيد» ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت. ثم قال: فجوّز الماتريدي سماع ما ليس بصوت. انتهى وإنما الخلاف في الواقع للسيد موسى عليه السلام، فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي. انتهى

ثم انتصر للأشعري بإزاء الأوجه بأن المخصوص باسم السمع من العلم: إدراك بالقوة المودعة في الصماخ، وقد يخلق لها إدراك غير الصوت؛ خرقا للعادة، فيسمى «سمعا»، ولا مانع منه، بل يشهد له ما مر عن «كتاب التوحيد» له، فافهم.

والملَك خُصّ(١) باسم الكليم.

فإن قيل(٢): لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازًا في النظم المؤلَّف، يصح

عندكم — هو النفسي — المقرو الحاضر المحسوس

نفيه عنه(٣)، بأن يقال: ليس النظم المنزَّل المعجِز المفصَّل إلى السور والآيات: كلام الله تعالى،

شرعا — أي المنحل إليها والمركب منها أيضا

والإجماع على خلافه، وأيضًا المعجِز المتحدَّى به(٤) هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن

أي خلاف النفي

ذلك إنما يتصور في النظم المؤلَّف المفصَّل إلى السور(٥)؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

أي الإعجاز والتحدي — دليل على الحصر الإضافي — إذ لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها من نفسه

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك(٦) بيَن الكلام النفسي القديم.......................

لفظا أو معنى

---

(١) قوله: خص إلخ: ذكر لخصوصه به في «شرح المقاصد» أوجها: أحدها: أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف، كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف. وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة. وثالثها: أنه سمع من جهة، لكن بصوت غير مكتسب للعباد على شأن سماعهم. وحاصله: أنه إكرامه، فأفهم كلامه بصوت بلا كسب لأحد من خلقه. انتهى

(٢) قوله: فإن قيل إلخ: منشؤه ما مر من التحقيق أنه حقيقة في القديم لا غير، لكن المحقق أن المراد: أنه حقيقة بالنظر إلى الواقع، وإلى المعنى، وإلى كونه صفة له، لا بالنظر إلى وضع اللفظ. فلا يرد شيء مما قاله أصلا.

(٣) قوله: يصح نفيه عنه: [لأن التجوز مجوز للنفي حقيقة.]

(٤) قوله: المتحدى به: [أي مطلوب المعارضة بالمثل من غيره.]

(٥) قوله: السور: [قيل: هي معان قديمة، يمكن طلب معارضة بمثلها بألفاظها.]

(٦) قوله: اسم مشترك إلخ: قال ابن الهمام في «المسايرة»: ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة: إما مجازا وإما حقيقة، وهو أقرب؛ لأن المتبادر من «تكلم زيد» أو نحوه لغة: هو تلفظه، فيكون مشتركا لفظيا أو معنويا مشككا؛ بناء على أن الكلام مطلق، أعم من اللفظي والنفسي، وهو الأوجه. انتهى

وعلّله شارحها بأن الإطلاق في كل من المعنيين يكون في الاشتراك المعنوي حقيقة، مع وحدة الوضع؛ إذ الوضع للقدر المشترك بينهما، وهو متعلق التكلم، أعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا أو لفظيا، بخلاف الاشتراك اللفظي؛ فإن الوضع فيه متعدد، والأصل عدم تعدده، والأصل في الإطلاق الحقيقة. انتهى

قلت: تصور النفسي متميزا محوزا عن غيره وإثباته كان عسيرا جدا، ثم إثبات معنى مشترك بينه وبين الكلام اللفظي بحيث لا يوجد في غيرهما أعسر وأصعب بل متعذر؛ لأنه لا اشتراك بين اللفظ والمعنى معنى أصلا، لا ذاتيا ولا عرضيا، بل لا يعقل له مفهوم محصل. ثم التشكيك لا يثبت برجحان إطلاق اللفظ بل بالترجح في صدق المعنى -ولم يثبت- ووحدة =

–ومعنى الإضافة كونه صفةً له تعالى– وبَين اللفظي الحادث المؤلَّف من السور والآيات

له إليه تعالى في أنه كلامه — المخلوق له المنزل منه إلى الرسل

–ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين–، فلا يصح النفي أصلاً(١)،

لهذه الألفاظ إليه مع أنها لا تقوم به — لكونه موضوعا له أيضا

ولا يكون الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى حقيقة.

وهو النظم

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز، فليس معناه: أنه غير موضوع للنظم المؤلَّف،

دفع لما يتوهم أنه مخالف لعباراتهم — أي إطلاقه على النظم المؤلف مجاز

بل إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم(٢) بالنفس، وتَسمية اللفظ به ووَضعه

أي بالذات المدركة

لذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى(٣)، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

في الشرع والعرف — بل كلامهم في التحقيق الواقعي

وذهب(٤) بعض المحققين إلى أن «المعنى» في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم»....

القاضي العضد صاحب «المواقف» — الأشعرية

= الوضع كما أنهما الأصل، فهي مرجحة، كذلك هي قائدة إلى أن إطلاقه على القدر المشترك حقيقة، وعلى كل من فرديه بخصوصهما مجاز، إلا إذا أخذ الفرد من حيث إنه عين الكلي المشترك، فافهم.

(١) قوله: فلا يصح النفي أصلا: [بالنظر إلى هذا الوضع له حقيقة.]

(٢) قوله: للمعنى القائم إلخ: من معنى الطلب والإخبار والاستخبار، وهو غير العلم والإرادة. قال ابن الهمام: وكيف كان! لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى –الذي هو الطلب والإخبار– بنفسه ولو تلفظه؛ لأن التلفظ فرع قيام ذلك المعنى والعلم به؛ لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب.

(٣) قوله: على المعنى: [قيل: هذا مشعر بكونه منقولا فهو مجاز في المعنى الأول، فصح نفيه. قلنا: ليس النقل ههنا هجرا للأول، ومثل هذا التجوز لازم في الاشتراك أيضا باعتبار كل وضع بالنسبة إلى معنى آخر.]

(٤) قوله: وذهب إلخ: هذا! ليس بمذكور في «مواقف العضد»، لكن قال السيد في شرحه: إن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى، على وفق ما أشار إليه في الخطبة، ومحصولها: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الأمر القائم بالغير.

فالشيخ الأشعري لما قال: «الكلام هو المعنى النفسي» فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا؛ لدلالته على ما هو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة: كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين الدفتين للمصحف مع أنه علم من الدين؛ ضرورة كونه كلامه تعالى حقيقة. وكعدم المعارضة والتحدي لكلامه الحقيقي. وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام =

....

= الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون النفسي عنده: معنى شاملا للفظ والمعنى جميعا، قائما بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقرو بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال: الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه: أن ذلك الترتب في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على حدوثها يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ؛ جمعا بين الأدلة. وهذا وإن كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيته. انتهى

قال السيد: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بـ«نهاية الإقدام»، ولا شبهة أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة. انتهى

قلت فيه أولا: إنه عين مذهب الحنابلة، غير أنه ضم إليه المعنى أيضا، فلا يكون للأشعري مذهب غيره، وما للحنابلة أن يقولوا: إن ترتبها زماني، ومع هذا فهو قديم.

وثانيا: إن اللوازم ليست فاسدة، بل بديهية الصدق؛ إذ هذه الأمور ليست كلامه بمعنى صفته القائمة به، وخلاف الاستحالة البديهية في الدين يؤول لا محالة، فهل يتصور ويعقل أن أوراق المصحف صفة له؟! فلا معنى لضرورة الإكفار، إلا إهمال العقلي في الدين.

وثالثا: إنه لو سلم فإنما هو بالنظر إلى أن الكلام موضوع للفظ أيضا حقيقة، فهو معنى حقيقي لكلامه تعالى حقيقة، كما اختاره الشارح، وإن كان كونه كلاما له بمعنى صفته مجازا.

ورابعا: إن هذه المفاسد التي تحرز عنها لازمة على المعنى الثاني المختار له أيضا؛ لأن ما بين الدفتين ليس لفظا ولا معنى بل هو نقوش، ووجودها وحقيقتها غير وجودهما وحقيقتهما، فلا يكون كلاما له تعالى. وكذا المتحدى به لمعارضة ليس إلا هذا الكلام اللفظي الحادث بألسنة العباد، وهو الذي سمعه الكفرة، ولم يسمعوا كلامه القديم، حتى يطلب منهم معارضته، فلا يكون المتحدى به أيضا كلامه.

وخامسا: إنه لو سلم أن هذا المقرو بألسنتنا أيضا من نوع كلامه اللفظي، وهو أيضا غير مرتب زمانا بل ذاتا بل قديم أيضا، فلا يكون فرد من نوع واحد عين فرد آخر منه لا وجودا ولا تشخصا، فلا يكون هذا الموجود الحاضر المتحدى به عين كلامه بل غيره، كما أن ملفوظ زيد غير ملفوظ عمرو وجودا وشخصا، ومباينا له، وإن كان الملفوظ واحدا كـ«ضرب» و«قعد». وهذا بناء على أن اختلاف المحالّ موجب لاختلاف الأعراض وجودا وشخصا.

وسادسا: إن عدم القرار من لوازم طبعها من حيث هو هو، فلا يمكن انفكاكه عنها في صورة؛ لأنها من روادف الحركة.

وسابعا: إن الترتب الزماني لو لم يوجد فيها لكانت إما غير مترتبة أصلا، فلم يتصور تركيب، ولم يكن فرق بين علم ولمع وملع ومعل ولعم وعمل. وإما مرتبة بترتب آخر، وليس فيها ترتب على ذاتي ولا طبعي؛ لعدم علاقة العلية، ولا رتبي ولا شرفي ولا تقويمي ولا عروضي، كما لا يخفى. =

ليس في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم

أي المفهوم منه أو المقصود من مفهومه — أي الجوهر القائم بذاته، لا بمعنى الموجود الخارجي

بذاته، كسائر الصفات. ومرادهم: أن القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قديم، لا كما

أي بمعنى العرض أو الحال والصفة — بكونه معنى قديما قائما بذاته — أي كل منهما قائم به

زعمت الحنابلة[(١)] من قدم النظم المؤلَّف المرتَّب الأجزاء؛ فإنه بديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه

مع أن الاعتراف بالتأليف والترتب يوجب الحدوث — أي للجزم

لا يمكن التلفظ بالسين مِن «بسم الله» إلا بعد التلفظ بالباء، بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس

لا معا في آن واحد؛ لأنه زماني تدريجي

ليس مرتَّب الأجزاء[(٢)] في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ[(٣)] من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض

أي مجموع فيها بأجزائه معها

على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة، وهذا معنى قولهم:

اللسانية

«المقروُّ قديم، والقراءة حادثة».

هو الألفاظ — لاقتضاء التلفظ له

وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه[(٤)]، ....

= **وثامنا**: إن أمثالها من توابع الحركة، والحركة عليه تعالى مستحيلة.

وتاسعا: إنا لا نتصور حرفا إلا أنه كيفية للصوت، ولا صوتا إلا عن مخرج مادي يخرج منه بحركة خاصة، والمادية ممتنعة عليه تعالى، وهو أنزه وأقدس من كل ذلك، ولا كلام لنا في حقيقة أخرى ممكنة العلم عند أهل السنة، ولو بالقوة الصماخية، فسمي بالصوت.

وعاشرا: إن بعضها معدات للبعض في التلفظ، فلا يتصور الاجتماع في موضوع في كل آن.

(١) قوله: الحنابلة إلخ: **قلت**: هم أيضا ليسوا قائلين بالترتب الزماني وإلا لزم المذر والحتا في القدم مع هذا الترتب، ولا يصدر عن صبي، ولا محيص لكم أيضا عن إثبات نحو من أنحاء الترتب، وإلا بطل التألف.

(٢) قوله: ليس مرتب الأجزاء إلخ: فيه: أن الترتب اللحاظي فيه أيضا لازم، وإلا لاستوى الأمر عندها في «زيد على السرير» و«السرير على زيد».

(٣) قوله: بنفس الحافظ: [بلا ترتب زماني وبلا عدم القرار، وإلا لم يكن كلها حاصلا في نفسه.]

(٤) قوله: فلا ترتب فيه إلخ: [قيل: كلماته مركبة من هذه التسعة والعشرين حرفا، ومجموعها أزلية قائمة به بلا ترتب، فلا يبقى فرق بين الكلمات بلا ترتب، ولا أن يكون ضرب كلمة واحدة، بل مجرد الكثرة بلا تركيب؛ لأنه لا يخلو عن ترتيب. وأجيب بأن بينها ترتبا وتركبا عقليين، بهما تأتي التمايز والهيئات بلا ترتب زماني، كما في المعاني المرتبة في النفس.

قلت: لا يعقل ترتب آخر ههنا غير زماني، والعقلي مندرج في هذه الأنحاء للتقدم والتأخر.] اضطربوا فيه، فقالوا: ليس =

حتى أن مَن سمع كلامه[1] تعالى سمعه غير مرتَّب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة[2]. هذا حاصل كلامه، وهو جيد لمن يتعقل لفظًا قائمًا بالنفس، غير مؤلَّف من الحروف المنطوقة، أو المخيَّلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال[3] المرتبة الدالة عليه.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ، إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث[4] إذا التفت إليها كانت كلامًا مؤلَّفًا[5]، ....

أي مستقيم صحيح في حقه — بنحو هذا التأليف بالترتيب — منطبعة منقوشة — الجزئية — محفوظة — تلك الألفاظ والنقوش ذهنيا لا عينيا

= هو نفيا للترتب مطلقا بل للزماني، والثابت هو الترتب الوضعي، وإلا لم يكن الحروف كلمة وكلاما. **قلت**: لو فرض أن الترتب ليس من لوازم الماهية، فالترتب الوضعي هو بالرتبة، ولا بد له من مبدأ، ثم يفرض الامتداد الوسطي، وهذا كله ممتنع في المجرد المحض، فقيل: هي قائمة به تعالى على اجتماعها بلا ترتب وضعي أيضا، وامتناع اجتماعها ليس من لوازمها.

قلت: هذا غير معقول، وإلا لزم ما ألزموه: أن الحروف كلمة بلا ترتب.

(١) قوله: من سمع كلامه إلخ: [كموسى، ولذا سمعه من جميع جهاته، وبكل شيء موجود حاضر عنده بصوت مجتمع.]

(٢) قوله: إلى الآلة إلخ: هذا يصح في سمعه بالنفس، وإلا فعدم المساعدة ممكن في القوة الصماخية؛ لأنه لا سماع لها إلا بالترتب، ولو اختير بخرق العادة فذلك ممكن في اللافظة اللسانية أيضا.

(٣) قوله: ولا من الأشكال: [أي لو فرض أنه حفظ صور النقوش أيضا ولو بعضها.]

(٤) قوله: بحيث إلخ: [بيان لاختراعها وانخفاضها فيه أنه كيف هو.] هذا مشير إلى هذا التألف والترتب يحدث بعد التفاتها، وليس في الارتسام فيها تأليف وترتب، بل كثرة محضة بلا ترتيب ولا تركيب. وهذا غير معقول، وإلا لم يمكنها التلفظ والملاحظة والتخيل على الترتيبات السابقة والتركيبات السالفة؛ لعدم بقاء ذلك الترتب والتركب، لا في المدركة ولا في الخزانة، حتى يمكنها الإعادة على الهيئة المتقدمة، مع أنه يقرأ الحافظ بلا تأمل ولا توقف، ولصارت الجمل والكلمات بوحداتها التركيبية منسية مطلقا، بل المعقول أنها تكون مخزونة على تلك الوحدات التركيبية والهيئات الصورية وترتيباتها اللحاظية أو التلفظية في نفس الحافظ.

نعم، ذلك الترتب اللحاظي أو اللفظي ترتب زماني، لكن لا على عدم القرار وانتفاء السابق عند وجود اللاحق، كما في حالة التلفظ، بل على نمط القرار والبقاء، كما في الحوادث المترتبة المجتمعة بقاء، مع ترتبها حدوثا كالأب والابن، وتقدمه عليه زماني، ومع هذا يبقى معه. فلا يتوجه الإيراد، إلا بأن الترتب لازم في الحدوث وإن لم يلزمها في البقاء، وذلك زماني محال في الأزلي، فلا معنى لما يقال: لما جاز البقاء بما ترتب أصلا في الحافظ الضعيف ففي القوي أولى، فافهم.

(٥) قوله: كلاما مؤلفا: [أو نائبا منابه مما يدل عليه، كالنقوش.]

لكونه من مقولة الصوت

من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، وإذا تلفظ كانت كلامًا مسموعًا[١].

بالأخذ من الخيال — أي صالحا مسموعيته وإن لم يسمع

والتكوين

٢

وهو المعنى الذي يعبّر عنه بالفَعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك[٢]، ويفسّر بإخراج المعدوم[٣] من العدم إلى الوجود.

هو تفسير لفظي له، أو تعريف اسمي

صفة لله تعالى؛ لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم، مكوّن له، وامتناع إطلاق ......

أي حقيقية لا إضافية محضة — أي لاتفاقهما — موجد له — زاده؛ لإثبات كونه صفة قائمة به، زائدة على ذاته

---

(١) قوله: مسموعا: **قلت**: لو فرض قيام الألفاظ والمفاهيم المدلولة لها الأزليين بذاته تعالى: لم يتصور كونها صفة له؛ فإن هذه القصص والأخبار وأمثالها مثلا ليست صفة له، لا ألفاظها ولا مفاهيمها، كما أن هذه الألفاظ ليست صفة لنا ولا معانيها إذا تلفظناها ولاحظنا معانيها، وإنما الصفة لنا تلفظها وملاحظة مفاهيمها؛ إذ هي لا تحمل علينا اشتقاقا، ولا مشتقاتها مواطأة؛ إذ ليست هي مبادئ أصلا. والظاهر في هذا المقام أن كلامه تعالى -كالعلم والقدرة- صفة بسيطة، هي مبدأ معاني الطلب والإخبار مثلا، يؤخذ منها أمثالهما، كما أن الكشف والتأثير وتعلقاتهما بمتعلقاتهما يؤخذان من مبدأ وصفي، بسيط قائم، يسمى بالعلم والقدرة.

وكثيرا ما يعبر بالآثار عن مبادئها، سواء كانت هذه الصفة عين ذاته أو زائدة عليها قائمة بها، وهذه الألفاظ والمعاني المخصوصة من متعلقات تلك الصفة القديمة ومفاعيلها، كما أن ألفاظنا ملفوظة لنا، متعلقة لوصفنا التلفظ، وكذا المعاني. فالتعلقات والمتعلقات حادثة، وتلك الصفة قديمة على ما هو شأن صفاته. وتلك الصفة الموسومة بالكلام النفسي على خلاف صفاتنا الحادثة. وأما الكيف التفصيلي المكشوف فمجهول موكول إلى علمه القديم. هذا، والعلم الحق عند الحق العلام.

(٢) قوله: ونحو ذلك إلخ: كالإبداع والإثبات وغيرهما، وليست هذه الألفاظ مترادفة بل متغايرة المفاهيم، متحدة المصداق، متغايرة بالاعتبار في مرتبته، فما صدر منه أثر فإصداره من حيث إنه صدر منه وقام به مبدؤه «**فعل**»، ومن حيث إنه تأثير في غيره «**خلق وتخليق**»، وبما أنه إعطاء لوجوده «**إيجاد**»، ومن حيث إنه إخراج له من العدم إلى الوجود بعد عدمه «**إحداث**»، ومن حيث إنه لم يسبق له مثال قبله «**اختراع**»، وبما أنه جعل لا عن مادة «**إبداع**»، وهكذا.

وأما قوله: «ويفسر إلخ» فهو تجوز؛ لأن الإخراج بعد الدخول المقتضي للمكان والعدم ليس مكانا، فهو كظلمة العدم تشبيه. ثم هذه العبارة مفهوم مفصل، وقع تعبيرا عن صفة بسيطة، وليس عينا لها، ولا أجزاءه مقومات لها، كالقيد والإضافة في مصداق المركب الإضافي.

(٣) قوله: بإخراج المعدوم: [لا من حيث هو معدوم، وإلا امتنع الخروج.]

الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفًا له[1] قائمًا به، أزلية بوجوه:
كالتكوين لأن قيام المبدأ مناط حمل المشتق

الأول[2]: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لما مرّ.
بالذات فلو كان حادثا لزم ذلك

الثاني[3]: ....

(١) قوله: وصفا له إلخ: حمل المفهوم على شيء لا يوجب إلا أن يكون مفهوم مبدئه قائما بذلك الشيء قياما انضماميا أو انتزاعيا، ولا يجب أن يكون مبدأ مفهوم مبدأ ذلك المفهوم أو مصداقه أو معنونه، قائما بذلك الشيء، ولا أن يكون مفهوم مبدئه منضما إلى ذلك الشيء، بل قيام المفاهيم كلها انتزاعي؛ لعدم وجودها في ظرف موصوفاتها. ألا ترى أن الناطق محمول على زيد، ومبدؤه غير قائم به، بل عينه أو جزء طبيعته الذهنية، نعم مفهومه وعنوانه منتزع عن ذاته، فهو قائم به بذلك القيام. ولهذا يندفع ما يحتجُّ به على زيادة الصفات، وذلك الظن كان قد قطع طريق العلم على كثير منهم.

(٢) قوله: الأول إلخ: فيه بحث، أما أولا: فلأنه مبني على أنه صفة حقيقية؛ فإن الصفات الإضافية لا استحالة في حدوثها، ولا أنها قائمة به بمعنى أنها موجودة منضمة إليه. والأشعرية غير قائلة بأنها صفة حقيقية بل إضافية، ككونه قبل كل شيء.

وأما ثانيا: فلأنه لو سلم أنها صفة حقيقية فقِدَمُها بنفسها مسلم، وأما قدمها بكل اعتبار فغير مسلم، بل ليس شيء من الصفات باعتبار تعلقها بمتعلق خاص حادث: قديمةً، فكما أن التعلق حادث فكذا المتعلق -بالكسر- باعتباره. ولا يلزم به قيام الحوادث بذاته؛ لأنها لم تكن حادثة بنفسها ووجودها بل بتعلقها، فالقدرة قديمة، وهي بما أنها تتعلق بالتأثير في الشيء تسمى خلقا وتكوينا، وحادثة باعتبار حدوث هذا التعلق.

(٣) قوله: الثاني إلخ: فيه نظر، أما أولا: فلأن المعتبر في كون إطلاق المشتق على شيء حقيقةً ليس قيام مبدئه به عند التكلم، بل في مرتبة الوقوع والاتصاف المراد للمتكلم، فإطلاق «القائم» على «زيد» في قولنا: «زيد قائم غدا» حقيقي، وإن لم يكن قائما وقت التكلم بل في الغد، فيجوز أن يريد بإطلاقه الخالق في الأزل: كونه خالقا فيما لا يزال.

وأما ثانيا: فلأنه منقوض بالإضافات والسلوب الواقعة أوصافا له؛ فإنها حادثة اتفاقا، مع أنها مخبر بها كلامه الأزلي، ألا ترى أنه أخبر عن إرساله الرسل.

وأما ثالثا: فلأنه لا يلزم الكذب؛ لأنه عندهم قدرته، وهي قديمة وإن كانت حادثة بما تعلقت بالإيجاد، وهو عندهم معنى حقيقي له ولو عرفا أو شرعا أو نقلا. ولو سلم أنه مجاز فالمصير إليه؛ لتعذر الحقيقة؛ لأن وجود التأثير بدون الأثر محال؛ فإنه ليس تأثيرا بالفعل بل بالقوة، وهو القدرة.

وأما رابعا: فلما مر أن إخباره الأزلي لا يتصف بزمان من الماضي أو المستقبل أو الحال، بل نسبته إلى الكل على السواء، فلا تجوز؛ لأنه كان باعتبار المضي على أنه قد يختار أن إطلاق المشتق على ما له مبدؤه في الآتي: حقيقة.

وأما خامسا: فلأن الإخبار أزلا أو في زمان لا يقتضي إلا ثبوته في الجملة، ولو فيما لا يزال.

أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم[١] الكذب[٢]، أو
كما في قوله تعالى: ﴿خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الآية (الرعد: ١٦) — كما هو مقتضى حدوث التكوين — في كلامه، وهو محال

العدول إلى المجاز -واللازم باطل- أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر
على تقدير إرادة اتصافه فيما لا يزال

الحقيقة، على أنه[٣] لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل ما يقدر
علاوة وإرادة على التأويل الأخير — كما هو ظاهر كلام الأشعرية

هو عليه[٤] من الأعراض عليه.
كالأبيض والأسود

الثالث: أنه لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر، فيلزم[٥] التسلسل، ....
التكوين — فله محدث يحدثه بإحداث وتكوين آخر — في التكوينات

---

(١) قوله: لزم إلخ: [وهو ممتنع بثلاثة وجوه:

١- بأنه نقص فيه، وهو محال.

٢- وبأنه يلزم أن نكون نحن أكمل منه أحيانا.

٣- وبأنه لو جاز كان كذبه قديما؛ لعدم قيام الحادث به، فامتنع عليه الصدق؛ لأن وجود الضد يرفع ضده، لكن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فامتنع عدم الكذب. ويلزم منه امتناع وجود الصدق، وهو باطل بالضرورة؛ لأن كل عالم يخبر يمكنه أن يخبر به كما هو عليه. وهذه الوجوه تدل على وجوب صدق الكلام النفسي، لا على وجوب صدق الكلام اللفظي؛ لأنه ليس صفة له، وخلق القبيح ليس بقبيح كما تقرر، ولأن اللفظي حادث، فيجوز زواله. والأهم إثبات وجوب صدق هذا المقر مما نستدل به في العمدة في النحوين هو الخبر النبوي، بأنه صادق في كلامه لا محالة، وهذا معلوم من الدين ضرورة، وتواتر ذلك عن الأنبياء عليهم السلام.]

(٢) قوله: الكذب: [على تقدير إرادة اتصافه بالفعل؛ إذ هو غير متصف به حينئذ في الأزل.]

(٣) قوله: على أنه إلخ: علاوة على الدليل؛ باستلزامه محالا ضروريا، لكنه غير لازم عليهم؛ لأنه لا معنى لكون السواد مقدورا له تعالى، أو أنه قادر عليه، إلا كون خلقه وإيجاده مقدورا له، وأنه قادر على خلقه، فلم يلزم إلا إطلاق خلق السواد عليه واتصافه بخلقه، لا اتصافه بنفسه، فلا استحالة.

(٤) قوله: يقدر هو عليه: [لوجود مناط صحة الإطلاق، وهو القدرة.]

(٥) قوله: فيلزم إلخ: **قلت: الجواب عنه أولا**: أنه منقوض به على تقدير أزليته أيضا؛ لأنه ممكن لا محالة، لا واجب، والممكن لا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه، وهي الفاعلية المؤثرة، فلها تأثير فيه، فلو كان ذلك التأثير أيضا ممكنا -ولو قديما- لزم تأثير آخر في التأثير، وهكذا فيتسلسل.

وأما ثانيا: فلأن التسلسل في الاعتباريات غير مستحيل، وهو اعتباري عند الأشعري.

وأما ثالثا: فلأن الاحتياج إلى المحدث للحادث إنما هو إذا لم يكن الحادث منتزعا عن ذات الواجب؛ لأن الاحتياج الانتزاعي إنما هو احتياج منشئه، والمنشأ مستحيل الحاجة، ومنشأ التكوين ذات الواجب بما أنه تعلقت قدرته بإيجاد شيء.

وما يقال في الجواب: تكوين التكوين عينه كوجود الوجود فكلمة لاغية، فرغنا عن إبطالها مستوفى في =

لاستلزامه المحال

وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهَد. وإما بدونه، فيستغني الحادث عن

أي وجوده، وأما تكونه من غيره فمعلوم من إمكانه، لا مشاهد ٣ لعدم وجود تكوين يحصل به الكل

المحدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

عن خلقه وصنعه أي في استغنائه لأن الحاجة صارت مستلزمة للمحال

الرابع[1]: أنه لو حدث لَحدث إما في ذاته، فيصير محلًّا للحوادث. أو في غيره -كما ذهب

أي غير ذاته تعالى لكونه صفة، لا عينا وجوهرا بعد العدم

إليه أبو الهذيل، من أن تكوين كل جسم قائم به- فيكون كل جسم خالقًا ومكوِّنًا لنفسه[2]،

وإيجاده بمعنى أثره المعتزلي

ولا خفاء في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والمحققون[3] من

أي أكثرها سوى الثاني، أو جميعها

المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، ....

الانتزاعية المأخوذة من المصدر من حيث هو مصدر ومبدأ لشيء المحضة أي التكوين

= «الميزان» و«الحكمة»؛ فإن عينية المفهوم ظاهرة البطلان، وعينية المصداق حاصلة في الشيء ووجوده أيضا؛ إذ ليس الوجود إلا نفس صيرورته، ولا تعدد إلا في اعتبار العقل.

(١) قوله: الرابع إلخ: هذا الوجه بالآخرة عائد إلى الأول، والتشقيق ضائع؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره بداهة، وإلا لا معنى لكونها صفة له، وبعد ذلك لا استحالة إلا ما في الأول، والجواب الجواب. ولعل معنى قول أبي الهذيل المعتزلي: أن أثر التكوين -وهو الوجود والحصول والحدوث- قائم بالمكون بالفتح؛ نظرا إلى أن التكوين مفهوم محض ومعنى صِرْف لا يعرف في الواقع ما يؤخذ عنه إلا عن تحصل المكون.

(٢) قوله: لنفسه: [لقيام خلقه وتكوينه بنفسه، وقيام المبدأ مستلزم لحمل المشتق.]

(٣) قوله: والمحققون إلخ: قال ابن الهمام في «مسايرته» ما محصله: أن التكوين له أنواع وأسماء باعتبار اختلاف تعلقاته بالآثار، فالأثر إن كان هو المخلوق فالاسم «الخالق» والصفة «الخلق»، أو الرزق فـ«الرازق» و«الترزيق»، أو الحياة والموت فـ«المحيي» و«الإحياء» و«المميت» و«الإماتة».

فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبي منصور الماتريدي إلى عهد ابن الهمام: أنها كلها صفات قديمة، زائدة على الصفات المتقدمة. وليس في كلام أبي حنيفة ومتقدمي أصحابه تصريح به، سوى ما أخذوه من قوله: «كان خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل أن يرزق». والأشاعرة قالوا: التكوين على فصوله هي صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، وكذا الترزيق، بل هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق أو تعلقها بإيصال الرزق.

قال ابن الهمام: ولا يثبت صفة أخرى غير القدرة والإرادة، ولا دليل عليه، وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه ما يثبته وينفي قولهم، بل في كلامه ما يفيد وفاقه الأشاعرة، كما نقله الطحاوي عنه في «عقيدته» بقوله: وكما كان بصفاته =

مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده، ومذكورًا بألسنتنا، ومعبودًا[(١)] ومميتًا
تنظير للإضافي المحض لا تمثيل — فالقبلية إضافة محضة بلا مبدأ متقرر
ومحييًا ونحو ذلك.

والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل[(٢)]
من التكوينات الخاصة — هو قدرته تعالى عندهم من حيث تضمنها لصلوح التأثير — كالهداية والإضلال والإرسال وأمثالها
على كونه صفة أخرى...
في أبواب التكوين

= أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد منهم اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ، له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، كما أنه محيي الموتى، واستحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير. انتهى

فقوله: «ذلك بأنه إلخ» تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى ذلك بسبب قيام قدرته عليه، فاسم الخالق -وأنه لا مخلوق في الأزل- لمن له قدرة الخلق في الأزل. وهو ما يقوله الأشاعرة. انتهى

ثم يورد بأنه إذا كان مجازا في الأزل لحدوث هذه الصفة لصح نفيه حقيقة، وهو مستهجن. ويجاب بأن هجنه ليس من اللغة بل من الشرع أدبا، والكلام في إطلاقه لغة. وظاهر أنه لا يقال: إنه أوجد المخلوق في الأزل حقيقة؛ لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق، وهو باطل، كذا قاله شارحها.

قلت: في الكل خدشة ظاهرة؛ لأن الصفات الحقيقية التي هي المبادئ إنما يستدل عليها ويتطرق إليها النظر بآثارها، وإلا فلا سبيل إلى إثباتها، ومن الظاهر أن وجود المخلوق أثر لتأثير العلة الفاعلية، وهذا الأثر ليس أثر للقدرة ولا لتعلقها، ولا للإرادة ولا لتعلقها؛ إذ كلها متقدمة على الوجود، وعلى التكوين والتأثير والخلق.

والفرق بينهما ظاهر؛ إذ أثر القدرة إمكان المقدور وصلوح الشيء للوجود، وأثر التكوين وجود المكوَّن بالفعل وفعليته، لا وجوده بالقوة، كما في القدرة. ولو جوز وتوسع مثل ذلك؛ تقليلا للقدماء وجب أن يقال: الإرادة أيضا هي القدرة لا مطلقا، بل بالنظر إلى تعلقها بأحد الجانبين بعد كون نسبتها على السواء، فافهم.

(١) قوله: ومعبودا: [أي بالفعل، وإلا فهو مستحق له أزلا وأبدا.]

(٢) قوله: ولا دليل إلخ: قيل: التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد. وهذا المعنى يعم الموجب أيضا، بل نقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة، فكيف لا يكون صفة أخرى؟. انتهى

وأجيب بأن ما به الامتياز يجوز أن يكون نفس الذات، وعلى تقدير كونه زائدا على الذات سوى القدرة والإرادة يجوز كونه اعتباريا، ودعوى أنه موجود خارجي غير مسموعة بلا برهان.

قلت: الأول يسد باب زيادة الصفات كلها. والثاني مردود بأنه يتكلم في منشأ هذا الاعتباري، فينتهي إلى الخارجي، =

سوى القدرة والإرادة؛ فإن القدرة[1] وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوَّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام[2] الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

إلى القدرة — من الوجود أو العدم

بل بتجدده؛ لأن الحادث قسم الموجود

ولـمّا استدل[3] القائلون بحدوث التكوين، بأنه لا يتصور بدون المكوَّن، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديمًا لزم قدم المكوَّنات[4]، وهو محال: أشار[5] إلى الجواب بقوله:

هم الأشعرية — بناء على أن العالم حادث — بالفتح

بل أزليا، سواء كان موجودا أو اعتباريا — المصنف رحمه الله

وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقتِ وجوده على حسب علمه وإرادته، فالتكوين باقٍ أزلًا وأبدًا، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق، ....

بنفسه — بعد وجوده — فهو الموجود بتعلق التكوين لا بنفسه

وإن لم يوجد الحادث، أو لم يبق بعد وجوده — بأنه يوجد في وقت فلاني

= فهو ما به الامتياز حقيقة.

(١) قوله: فإن القدرة: [دفع لتوهم عدم كونها مبدأ للوجود، مع استواء نسبتها.]

(٢) قوله: مع انضمام إلخ: أنت تعلم إذا راجعت وجدانك أن التكوين ليس عين القدرة، ولا عين الإرادة، ولا مجموعهما، لا مطلقا ولا مأخوذا مع التعلق، وكلها مقدمة على التكوين. وليس أثر هذه الأمور وجود الشيء وثبوته في نفسه، كما إذا نظرنا إلى أفعالنا وجدنا إصدارنا لأمر غير إرادتنا لإصداره، وهذا كله واضح. وإذا كان لهم حاجة تمس إلى اختراع المخصص كان يكفي لهم فيه تخصيص العلم، فهو المخصص بأنه تعلق بوجود الشيء لا بعدمه، ولذا وجد، وبالعكس في العدم، فتدبر.

(٣) قوله: ولما استدل: [توطئة لبيان ثمرة ما يورده المصنف بقوله: «وهو تكوينه إلخ».]

(٤) قوله: المكونات: [لكون وجوده مستلزما لوجودها.]

(٥) قوله: أشار إلخ: توجيهه: أن مراده أن التكوين تكوين لمجموعه ولكل جزء من أجزائه، متعلق به تعلقا واقعا في وقت مخصوص، هو وقت وجوده بأنه واقع وجوده فيه، فالمتعلق بالوقت والمظروف له هو تعلقه، لا نفس التكوين؛ فإن صفاته الحقيقية أعلى وأنزه من أن يحيط بها زمان، وهي فوق الزمان، كيف وهو مكون الزمان أيضا، فلو لزم الوقت للتكوين لزم وجود الزمان وعدمه، ولزم الدور.

ولعلك دريت من هذا: أن تعلق التكوين أيضا لا يحتاج إلى الزمان، ولا هو ظرف له مطلقا إذا فرض الزمان موجودا مكونا مخلوقا، كما يظهر من النصوص: أنه مقلِّب الدهر وخالق كل شيء، ومنه: الزمان ولو وهميا؛ فإن الاعتباري أيضا شيء، والممكن لا يعرى عن الحاجة.

كما في العلم والقدرة[١] وغيرهما من الصفات القديمة، التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة[٢].

وأنفسها قديمة

وهذا تحقيق[٣] ما يقال: إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته، لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجِد، وهو محال. وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به، فيلزم قدم العالم، وهو باطل. أو لا، فليكن التكوين أيضًا قديمًا[٤] مع ....

أي هذا التقرير من الجواب في جواب ذلك الاستدلال على حدوثه — بالكسر — عن خلقه وإيجاده إياه — لعدم كونه منوطا في حدوثه بشيء منهما — وجوده بالحاجة إلى إحداهما — أي تعلقه به — من ذاته أو صفة من صفاته — بالاستلزام — يكون مستلزما له — لعدم كون التعلق للعالم به مستلزما لقدمه بقدمه

---

(١) قوله: كما في العلم والقدرة: [صفتان مع الإضافة، لكنهما لا يستلزم وجودهما وجود المعلوم والمقدور.]

(٢) قوله: حادثة: قال بعض الكملة من أعيان الدهلي في اعتقاده الصحيح: لا يقوم بذاته حادث، ولا في ذاته حدوث، وإنما الحدوث في تعلق الصفات بمتعلقاتها، حتى يظهر الأفعال، وحقيقته: أن التعلق أيضا ليس بحادث، ولكن الحادث هو المتعلق، فيظهر أحكام التعلق متفاوتة؛ لتفاوت المتعلقات، وهو بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه. انتهى

قلت: هذا غير مفهوم بعد؛ لأن التعلق إضافة محضة، غير معقولة الوجود بدون المضافين. **قلت:** لعل مبنى كلامه هذا هو أنه لو لم يكن التعلق أزليا بل حادثا عند وجود المتعلق: لكان نسبة الصفة إلى الكل على السواء، ولم يكن إرادته إرادة وجود زيد مثلا، ولا إرادة عدمه، وكذا إرادة سائر الأمور، وكذا سائر الصفات؛ لأن الامتياز والكثرة بالتمايز -ولو بالاعتبار- إنما هو ناشئ بهذه النسب إلى المتعلقات، وإذ لا نسب فلا امتياز. وحينئذ لا يتحصل معنى الإرادة الخاصة الشخصية مثلا، بل مرجعه نفس الطبيعة الكلية للإرادة، ولا يكون ذلك أيضا في الواقع والعين، بل في مرتبة الحضور العلمي، كما هو شأن وجود الطبائع مجردة عن أشخاصها.

ثم هذا كله إذا حقق وأمعن النظر عاد الأمر إلى اختيار صلوح وقوة خاصة للإرادات مثلا، ولا تنقيح معنى فعليتها أصلا، ففي القول بحدوث التعلق محاذير كثيرة، فلا محيص أنه قديم، والوجود للمتعلق باعتبار الحضور العلمي كاف، كما في العلم، وكما في نسبة في قولنا: زيد سيوجد، أو يولد غدا، أو زيد معدوم، أو شريك البارئ ممتنع وأمثالها. وهذا يتأتى في أطراف جميع النسب التامة والناقصة، لا يجب وجودها إلا ذهنا وعلما وتصورا، لا عينا ولا تصديقا، فافهم.

(٣) قوله: وهذا تحقيق إلخ: أي ما قاله وفصله الشارح تحقيق للجواب الذي ذكروه عن ذلك الإيراد، وحاصله: أن تعلق الحادث بالقديم إذا لم يكن موجبا لقدم ذلك الحادث، كما في تعلق العالم بالبارئ لم يجب بتعلق وجود المكون الحادث بتكوينه الأزلي حدوث ذلك التكوين، كما زعمتم في الضرب. وهذا طريق النقض، وما ذكره الشارح طريق الحل.

(٤) قوله: قديما إلخ: الظاهر أن القديم هو مبدأ التكوين، لا نفس معناه الإضافي كالضرب، لكن قد يعبر عن المبادئ =

حدوث المكوَّن المتعلق به. وما يقال من أن القول[1] بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛

ذلك المكون به، أي بالتكوين — أي بكونه منوطا به — أي عدم التأخر والتأخر ذاتا

إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به: ففيه نظر؛ لأن هذا معنى القديم

لأن المتعلّق مؤخر عن المتعلق به، والقديم لا يستند إلى شيء — خبر لقوله: «وما يقال»

والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة.

من الحدوث والقدم الذاتيين، كما في الواجب والعقول عندهم

وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقًا بالعدم[2]، والقديم

النفاة لقدم العالم — لم يكن قبلها له وجود قبلية صريحة

بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم[3] الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجًا إلى

أي ما لا بداية لوجوده — بمجرد ملاحظة التجويز العقلي، وإلا فمذهب الفلاسفة باطل عندنا

الغير، صادرًا عنه دائمًا بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات،

الخاصة

كالهيولى مثلًا.

والعقول والأفلاك

نعم[4]، إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على....

توجيه لذلك القول — مع كل جزء منه — الواجب الوجود — من دون قدرة على عدم إيجاده — الجملة صفة «دليل»

= بآثار الإضافية كالناطق والرطب والمتصل، بل هذا في الجميع.

(١) قوله: القول إلخ: قد يزعم أنه جواب عن الاستدلال على حدوث التكوين بمنع الملازمة القائلة: لو كان قديما لزم قدم المكون، باستناد أن تعلق المكون به على تقدير قدمه أيضا مستلزم لحدوث المكون لا لقدمه، كما زعمتم؛ لأن المتعلق بغيره حادث، وظاهره البناء على قول الفلاسفة كما قاله الشارح، لكن الوجه أن يقال: إن التعلق بالغير مستلزم لتأخره عنه، والتأخر عندنا منحصر في الحدوث الزماني؛ لعدم قولنا بالذاتي، ولأن الصفات القديمة وإن تعلقت بالذات القديمة فهي ليست غيرها عندنا، على ما هو مذهبنا: أنها لا هو ولا غيره. والتكوين غير المكون عندنا. أو يقال: المتعلق بالغير معلول له، والعلة الجاعلية عندنا منحصرة في الواجب، وهو فاعل مختار عندنا، لا علة موجبة، والصادر بالاختيار لا يكون إلا حادثا، وإن كان الغير قديما، ذاتا واجبة كان أو صفة لها.

والأوجه عندي أن يقال: إنه إيراد على الترديد في قوله: «فإما أن يستلزم ذلك قدم إلخ»، بأن هذا الاستلزام لا مفهوم له، حتى يتصور شقا للتعلق؛ لأن الواجب في التشقيق أن يكون المشقق محتملا لشقوقه بظاهر النظر وإن لم يحتمل في الواقع، فخلاف مقتضى المشقق لا يكون شقا له، والتعلق مستلزم للحدوث ظاهرا، فلا معنى لاستلزامه القدم.

(٢) قوله: مسبوقا بالعدم: [في الواقع، لا في مرتبة ملاحظة العقل، كما في قدمائهم.]

(٣) قوله: لا يستلزم إلخ: [كما في صفاته تعالى الحقيقية، الأزلية، الممكنة، الزائدة على ذاته، عند المتكلمين.]

(٤) قوله: نعم إلخ: قيل: هو كما إذا قلنا: الاختيار كمال، فوجب ثبوته له، والإيجاب نقص، فوجب نفيه عنه. =

حدوث العالم: كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولًا بحدوثه[١].
حدوثا واقعيا، لا ذاتيا فقط — الذي قاله في حدوث التكوين

مع ملاحظة قوله: «لوقت وجوده»
ومن ههنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارةٌ إلى الردّ على من زعم
أي من جهة مطلق التعلق لا يستلزم الحدوث وإلا لغا قوله: «لكل جزء»؛ فإنه يثبت لمطلق التعلق
قدم بعض الأجزاء، كالهيولى[٢]، وإلا[٣] فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم،
من العالم
لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير.

= **قلت**: هذا مما لا يسلمه الخصم، بل يقول: الكمال هو الإيجاب، حتى يمتنع فك الكمال عنه، وهو الخلق، وكذا قلتم في صفاته الحقيقية بالإيجاب، حتى لا يمكن العري عنها في نفس الأمر. **قلت**: بل الظاهر فيه أن يقال: إذا ردَّدْنا العلية بين الاختيار والإيجاب، ثم أبطلنا مذهب الإيجاب باستلزامه قدم كل جزء من العالم مثلا؛ لاستناده إلى القديم بعلله الموجبة: ثبت الاختيار بلا توقف على حدوث العالم، بل يثبتان معا من دليل الخلف.

(١) قوله: قولا بحدوثه: [لا، بل لا يكون قولا به؛ لأن صفاته أزلية، تعلق بها وجود العالم، فعدم الاستلزام المذكور غير مبني على بطلان مذهب الفلاسفة.]

(٢) قوله: كالهيولى إلخ: الأُولى للعناصر، والهيولات التسع للأفلاك، كلها قديمة، أي مواد البسائط لا المركبات؛ فإنها مواد ثانية أو ثالثة، وهلم جرا، وهي أجسام حادثة بحدوث تركيبها وصورها النوعية، ومبنى قدم المادة قولهم: كل حادث -أي زماني- مسبوق بالمادة، فلو كانت حادثة لزم التسلسل في المواد.

وكذا هم قائلون بقدم العقول؛ لأنها معلولة الواجب عندهم إيجابا بتوسط أو بغيره. وبقدم الأجرام الفلكية وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها ونفوسها المجردة والمنطبعة، وتصوراتها الكلية وأشواقها وإراداتها وحركاتها وأوضاعها على الإطلاق لا على التعيين، وأزمنتها. وكذا بقدم صفات العقول؛ لاستنادها كلها إلى القديم الواجب بلا توسط معدات حادثة. ووجودات الحوادث وإن صدرت من القديم فهي مشروطة عندهم بالمعدات الحوادث؛ كخصوص جزئيات الأوضاع، والحركات الفلكية، والطوالع والغوارب.

وأما حدوث هذه المعدات عندهم، مع استنادها أيضا إلى القديم؛ لعدم قرارها بطبعها: فهي متقومة به غير محتاجة فيه إلى العلة، وما بالذات لا يزيله ما بالغير، أي ما ينشأ عن العلة، كلزوم القدم بإيجاب العلة. ثم هذا أمر اعتباري ناش من ملاحظة المراتب الزمانية، وعدم بعض الحوادث عن بعض المراتب، وإلّا ففي الدهر فلا عدم عندهم أصلا، وكل عدم غيبوبة مرتبيته زمانية أو مكانية أو ذاتية عقلية، فالقدم باعتبار استيعاب الوجود، مراتبه كلها، والحدوث باعتبار شذوذ بعض مراتبه عنه، ففي الزمانيات يعتبر استيعاب المراتب الزمانية أو عدمه، وفي المتعاليات عن الزمان يعتبر عدم المسبوقية بالعدم الصريح، فافهم.

(٣) قوله: وإلا: [أي وإن لم يكن معنى الحادث معنى ذكرناه بل بمعنى التعلق: لم يكن ذلك ردا عليهم؛ لأن كل جزء منه حادث عندهم أيضا ذاتا.]

والحاصل(1) أنا لا نسلم أنّه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوَّن، وأنّ وزانه(2) معه وزانُ الضرب مع المضروب؛ فإن الضرب صفة إضافية(3) لا يتصور بدون المضافَيْن، أعني الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ....

أي قبله عند عدمه السابق — أي حاله عند الموازنة — أي وجوده — سند لعدم التسليم — مستلزما وجوده وجودَ الإضافة — بالضارب والمضروب، وإنما المنتسبان الحاشيتان لها — أي سلب العدم عنه وتخليصه — أي تحصيل هذه الصفة له. وأما العدم فليس صفة حقيقية، بل الوجود أيضا عند التحقيق

(1) قوله: والحاصل إلخ: أي حاصل جواب المصنف رحمه الله عما استدلوا به على حدوث التكوين: أن ذلك الاستدلال إنما يتم لو اعتبرنا التكوين نفس الإضافة، كالضرب بالنسبة إلى الضارب والمضروب، ولكنا لا نريدها من صفة التكوين، وإنما نريد بها ما هو مبدأ الإضافة، ولا نسلم أن مبدأها أيضا متوقف على وجود المضافين.

وبالجملة: النزاع وأدلة الطرفين كلها واقعة قبل تنقيح ما هو أصل الاختلاف، فأدلة الماتريدية مبنية على كونه صفة حقيقية، وأدلة الأشعرية على كونه إضافة محضة، وأمرا اعتباريا مأخوذا من نسبة الأثر إلى المؤثر، وليس ههنا مبدأ عيني وصفة منضمة إلى المؤثر، وإن كان هذا الأمر واقعيا. وليس الاعتباريات الواقعية كلها بحيث يكون لها مباد خارجية والمناشئ منضمة إلى موصوفاتها، كالملازمة بين المتلازمين، وكالكلية والذاتية والعرضية. وإنما كان مناشؤها أنفس طبائع الموصوفات والأطراف، هذا.

والقول بأن الضرب إضافة محضة ونسبة بحتة، ليس لها مبدأ خارجي ومنشأ عيني منضم في حيز الخفاء بعد، بل ظاهره البطلان؛ لأن الهيئة الخارجية الموسومة بالحاصل بالمصدر -كالحركة الخاصة في الضرب- هو المنشأ، لانتزاع هذه النسبة أو المعنى المصدري كالوضع الخاص في انتزاع القيام والقعود. وقد فرقوا بين المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع، فليس الطرفان أو الموصوف نفسه منشأ للانتزاع، بل منتزعا منه، فتدبر. نعم، الضرب صفة إضافية، لا أنه ليس له مبدأ عيني منضم.

(2) قوله: وزانه: [أي قياسه أو مقياسه كقياس حال الضرب.]

(3) قوله: إضافية إلخ: أي ذات إضافة، لا أنه نفس الإضافة؛ لأن الضرب: اسم لما قام بالضارب، مأخوذا مع الإضافة إليه وإلى المضروب، كذا قيل.

والظاهر عندي: أن الإضافة ليست مقومة، لا لطبيعته ولا لمفهومه ولا للحاظه، وإنما هو من لوازم ماهيته ووجوده، فلا تكون مأخوذة فيه، بل معتبرة في تحققه. وأما التكوين فليس صفة ذات إضافة، وليست الإضافة معتبرة فيه، لا شطرا ولا شرطا؛ لأنه يقوم بذاته مع عزل اللحظ عن تعلقه بالمكون، كذا قيل. لكن تصور هذا المعنى من عزل اللحظ متعسر بل متعذر جدا. والفرق بين الضرب والتكوين مما يصعب على كل من تأمل وأنصف، والاستخراج مبدأ الإخراج، كما قاله الشارح وغيره، فلا يُسْمِن ولا يُغْني من جوع؛ لأن مبدأ الإضافة متصور في الضرب لكنه ملزوم الإضافة ممتنع الفك عنها، وكذا في التكوين غير متصور.

لا عينها، حتى لو كانت عينها -على ما وقع في عبارة المشايخ- لكان القول بتحققه بدون المكوَّن
ولو اعتبارا وانتزاعا — أي على الوجه الذي وقع عليه عبارة إلخ

مكابرةً[١] وإنكارًا للضروري.
مخالفة للظاهر البديهي

فلا يندفع[٢] بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول
ولو زمانين أو آنين

ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم[٣] هو، بخلاف[٤] فعل الباري
وهو التكوين

تعالى؛ فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول.
صفة غير عرض لأنه — فلا يلزم عدمه عند وجود مفهومه

(١) قوله: مكابرة إلخ: أي جدلا بلا غاية ومصادمة للبديهي؛ لأن وجود الإضافة نفسها بلا وجود حاشيتيه محال بداهة.

(٢) قوله: فلا يندفع إلخ: [استدلال الحدوث على هذا الاختيار لهم.] متعلق بقوله: «وقع في عبارة إلخ» ومتفرع عليه، أي على تقدير كونه إضافة لا مبدأها لا يندفع دليل حدوث التكوين بما قيل: الضرب عرض غير باق، فيجب وجوده عند الوقوع، ووجود المكون عند وجوده؛ إذ لو وجد قبله الضرب لكان معدوما وقت وجود المضروب؛ لامتناع البقاء على العرض، فيلزم وجود الإضافة بدون وجود أحد طرفيها، بخلاف التكوين؛ فإنه صفة للواجب، ليس عرضا، وصفاته باقية غير ممتنعة البقاء، بل واجبة البقاء، فيكون باقيا إلى وقت المكون، فلا يلزم وجود الإضافة بدون أحد منتسبيها، هذا.

وأما انفكاك الأثر عن مؤثره فلازم على كل تقدير؛ لأن الانفكاك يصدق بالعدم السابق أيضا، ولذا يعد الشيب من الأعراض المفارقة، لا اللازمة؛ لكونه منفكا عن الشخص باعتبار عدمه السابق، فالمكون منفك عن التكوين فيما قبل وجوده بعدمه السابق، وكذا تخلف المعلول عن علته أيضا لازم قطعا. ووجه عدم الدفع ظاهر بما قال: إن وجود الإضافة ممتنع بداهة بدون وجود أحد مضافيها، سواء قلنا: إنها من الأعراض المستحيلة البقاء، أو الصفات الباقية؛ لأنه لا يعقل وجودها أصلا عند فقد إحدى حاشيتيها، فافهم.

(٣) قوله: لانعدم: [بعد وجوده؛ لامتناع البقاء بعده.]

(٤) قوله: بخلاف إلخ: قال أبو شكور السالمي في «تمهيده» ما محصله: أنه لو قيل: إنه قبل وجود المخلوق والعابد والمعلوم والمرئي لم يكن خالقا ومعبودا وعالما وبصيرا، وجب نفي الألوهية عنه، وهو كفر. انتهى

قلت: الأشعرية لا يقولون بكون العلم والبصر إضافيتين، حتى يجب النفي، فلا يتم هذا التعريض إلزاما عليهم، على أن نسبتهم إلى الكفر -كما هو دأب هذا الشيخ في كتابه في إسراع الإكفار- لا سيما في حق الأشاعرة قبيحة جدا، لا يليق بعاقل سني، فضلا عن فاضل ولو ابن جني. ثم سأل أنه كيف يوصف قبل الفعل، كالحائك لا يوصف بالحياكة قبل علمها والعمل بها؟

ثم أجاب بأنه يوصف إذا عمل بها ثم تركها، ويسمى حائكا، وكذا الخياط؛ بعلمه وقدرته على ذلك، =

وهو(١) **غير المكوَّن** ....
أي التكوين وجودا وذاتا ومفهوما

= وكذا السيف يسمى صارما قبل القطع؛ لصلوحه له. انتهى

قلت: لم يتم التنظير بالترك بعد العمل؛ لأنه لم يوجد العمل ههنا بعدُ قبل وجود الخلق، وكم من فرق بين العدم السابق واللاحق؛ لأنه ثبت الوجود في اللاحق ولو قبله، مع أن هذا يقود إلى كونه نزاعا لفظيا؛ لأنه يجعله حائكا بمعنى كونه عالما بها قادرا عليها، فكذا يجعله الأشعرية خالقا بهذا المعنى، على أن هذا معنى كونه حائكا وصارما بالقوة، وهو مجاز لا بالفعل، والكلام فيه لا في التجوز؛ فإنه جائز اتفاقا.

ثم أورد بأنه يلزم من قدم خالقيته قدم المخلوق. ثم أجاب عنه بأن المنوط بوجود المخلوق ظُهورُ تأثير هذه الصفة لا نفسها، وعلل عليه بقوله تعالى: ﴿سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾، وصفه به قبل أن يحاسب أحدا؛ لأن الحساب يكون يوم القيامة، وجاز إطلاق الاسم والصفة قبله، فكذا هذا. انتهى

قلت: لا نزاع في مجرد إطلاق الاسم والصفة، بل في كونه حقيقة لا مجازا، والتجوز في النصوص كثير، كقوله تعالى: ﴿يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ (الحديد: ١٧)، مع أن الاسم لا يتضمن الزمان، فيحتمل الأزمنة كلها. ألا ترى أنهم قالوا: يعمل اسم الفاعل بشرط كونه بمعنى الحال أو الاستقبال، ولا يجب أن يكون مجازا في كل مادة من مواد عمله.

ألا ترى «زيد قائم غدا» حقيقة في معناه، فكذا معناه: سريع الحساب يوم القيامة، أي سيسرع حسابهم، فكذا يصدق عليه حقيقة في الأزل أنه خالق فيما لا يزال، فالإطلاق حقيقة وإن كان الاتصاف بالصفة بالفعل مجازا، بأن يتعلق بالفعل بالصفة لا بالاتصاف، كما أن اتصاف زيد بالقيام الاستقبالي حقيقة وثابت له بالفعل، وإن كان اتصافه بالقيام فيه بالنظر إلى اتصافه به في الاستقبال، وبما أنه بالقوة مجازا وثابتا له لا بالفعل.

والفرق غامض يظهر بعد التأمل الصادق، والسر فيه أن أخذ القيد في المفهوم يوجب الحقيقة مما كان المصير به إلى المجاز، وإن اعتبر خارجا وجب التجوز، كما أن اتصاف زيد بالكتابة باعتبار القوة مجاز، واتصافه بالكتابة بالقوة وكذا بقوة الكتابة حقيقة؛ لأنها حاصلة له بالفعل لا بالقوة، وإلا لزم عدم قوته مع فرض قوته، ولزم التسلسل في القوى، فتدبر.

(١) قوله: وهو إلخ: ابتداء مسألة اختلف فيها الماتريدية والأشعرية، وأيضا أن الأشعرية غير قائلة بأن التكوين عين المكون، بل بأنه لا عينه ولا غيره؛ بناء على أنه أمر اعتباري عنده، لا ينفك عنه ولا يتخلف عنه المكون. ثم الظاهر أنه مبني على أن يراد بالتكوين: المصدر المبني للمفعول، أي المكونية، حتى يكون صفة لازمة له، وهو لازم لها، حتى ينفى عنهما معنى الغيرية بالتلازم، وإن لم يثبت العينية أيضا.

ولو سلم أنهم يدعون العينية فلها معنيان: ١- أحدهما: أن ذات أحدهما عين ذات الآخر، وكلاهما موجود على نمط الاتحاد المحض، ويعرضهما الوجود على وجه الوحدة. ٢- والآخر: أن الموجود منهما واحد، والآخر مأخوذ منتزع عن نفس ذاته بلا اعتبار أمر زائد خارج عنه، فنفس ذاته منشأ لانتزاعه ومطابق صدقه ومصداق حمله. فالأول كما يقوله الحكماء في الوجود الحقيقي للواجب، وهو ما به الموجودية، والأشعري في كل موجود. والثاني كما يقولون في الوجود المصدري =

عندنا[1]؛ ....

= الاعتباري. والمتحقق ههنا هو المعنى الثاني، بمعنى أنه ليس في العين إلا ذات المكون، وينتزع عن نفسه معنى التكوين الاعتباري بلا اعتبار انضمام أمر زائد، فالوجود يستند بالذات إليه، وإلى التكوين بالعرض، فهو موجود بالعرض بوجود منشئه، فالوجود واحد والواسطة واسطة في العروض. وهذا معنى الاتحاد والعينية، لا بمعنى الاتحاد الذاتي، حتى يتحد كلاهما ذاتا، ويتحقق وجود كل منهما حقيقة.

(١) قوله: عندنا إلخ: قال أبو شكور السالمي في «تمهيده»: قال أبو الحسن الأشعري والكرامية: التكوين والمكون واحد. وقال أهل السنة والجماعة: التكوين فعل المكون، وهو أثره، والتكوين غير المكون. ووَجّهَه الأشعري أن المكون -بالكسر- إذا كوّن شيئا فالفعل يزول عنه ويحل في المكون -المفعول-. وعند أهل السنة لا يزول عن الفاعل.

وهذه المسألة فرع مسألة أخرى، هي أن صفاته تعالى حادثة محدثة عندهم، وقديمة غير محدثة عندنا، فلما جوزوا حدوث الفعل والصفة فيه تعالى قالوا: التكوين يبدأ منه ثم يزول عنه، ويحل في المكون. قال السالمي: وهذا كفر؛ لأن هذا لا يخلو إما أن يقولوا: الفعل محدث، فقد اعتقدوا أنه تعالى محل للحوادث، ويجوز عليه التغير والتحول، وهذا كفر. أو يقولوا: غير محدث، بل صفة القديم، فقد اعتقدوا حلول صفة القديم في المحدث، فيؤدي إلى قدم الدهر؛ لأن الدهر يصير محلا للقديم عندهم، ومحل القديم قديم، وهذا كفر. انتهى

فانظر إلى هذه العصبية والكلمات والافتراءات، لعل نصيب إمام السنة وشيخ الجماعة عمدة أراكين الشرع أبي الحسن الأشعري: هو التكفير في كل كلمة من الاختلاف، وفي كل شق تحت كل سطر. وهذا دأبه في كتابه في كل مسألة خلافية، ويسمي مخالفه أهل السنة، كأنه يخرجه منهم. كيف لا، وهو يكفره في كل لفظ وكلمة، ويفتري عليه ما لم يقل، فمن أظلم ممن افترى على الإمام كذبا؟! ألا ترى أنه يبرأ من أن يقول: صفاته تعالى محدثة؟! بل صفاته الحقيقية كلها عنده قديمة، ولا يجب قدم الصفة السلبية والإضافية المحضة الاعتبارية عندنا، ولا كلام في الأصل والكلي، بل في أن هذا صفة حقيقية أو اعتبارية؟ فالتفريع تفريع مجرد، وهذا القول تقول، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين، فتقريع الخلق مختلق مخلوق. ثم الأشعري لا يقول بذلك الحلول، بل تحقيقه ما سيذكره الشارح.

ثم تشقيق السالمي في دليل التكفير بعد بيان مذهبه -أنه حادث-: كلمة لاغية، كأنه بيان احتمال الشيء لنفسه ولغيره. ثم الجواب ممكن باختيار كل من الشقين نقضا وتحقيقا.

أما الأول فبكل صفة اعتبارية حادثة عندكم، وبأنه لا حلول للاعتباريات، حتى يجب كونه محلا للحوادث، على أن مطلق التحول أيّ استحالة فيه؟ قال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩). وقال: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ﴾ (الرحمن: ٣١). وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٣). وفيه نصوص كثيرة. ولو فرض الاستحالة فلا يوجب الكفر.

وأما الثاني فبأنه يعطي الخلق وجوده، أي من عند نفسه، وبأن معناه حلول أثر صفة القديم، وبأن صفة القديم لا يلزم كونها قديمة، فلا يلزم قدم الدهر. ثم توجه إلى بعض المتصوفة فسوّاهم، أي في الكفر.

لأن الفعل يغاير[1] المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكوَّن لزم أن يكون المكوَّن مكونًا مخلوقًا بنفسه[2]؛ ضرورة أنه مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديمًا مستغنيًا[3] عن الصانع، وهو محال.

وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالَم، سوى أنه أقدم منه، قادر عليه من غير صنع[4] وتأثير فيه؛ ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجب[5] كونه خالقًا والعالَم[6] مخلوقًا، فلا يصح[7] القول بأنه خالق للعالم وصانعه، ....

(وهو التكوين ههنا) (غيره لا عينه) (وإلا لزم حمله عليه مواطأة) (بالفتح) (فيكون واجب الوجود، لا ممكنه) (لا خالق له بالفعل) (تعلق خلقه إياه؛ لعدم تكوينه بتكوينه) (من حيث إنه واجب قديم) (أي كونه مكونا بنفسه، لا بخلق الواجب) (بل يوجب عدم كونه خالقا إلخ)

(1) قوله: يغاير إلخ: أورد عليه أولا: أن التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه.

وثانيا: أنه لو سلم لم يكن غيره؛ لامتناع انفكاكه عن المفعول.

وثالثا: أنه لو سلم لكان غير الفاعل، وأيضا فيكون الصفة غير الذات.

وأجيب بأن الكلام إلزامي، وقائل العينية ينفي كونه صفة حقيقية، فلا مبدأ هناك، ولو بني على الحق.

قلنا: المراد بالفعل أيضا ما به الفعل وهو مبدؤه، وهو منفك عن المفعول أيضا؛ لأزليته، ولم يلزم غيريته للفاعل؛ لعدم الفك، فتدبر.

(2) قوله: مكونا مخلوقا بنفسه: [لعدم احتياجه في وجوده إلى تكوين قائم وغيره؛ لأن تكوينه عينه فلا يقوم بغيره، وإلا لزم قيام المكون بالمكون.]

(3) قوله: مستغنيا إلخ: قيل: لأن الاحتياج إليه إنما هو في التكوين والإيجاد هو عينه، ومعلوم أن الماهية ليست مجعولة، وإلا لزم مجعولية الذاتي.

قلت: هذا لا يتم على مذهب الجعل البسيط وهو المحقق، على أن الأشعري قائل باتحاد الوجود بالماهية في كل ممكن، والكلام ههنا على مذهبه، فالمجعول عنده لا يكون نفس الماهية؛ إذ لا تركيب أصلا. وقد حققناه في رسالتنا «القول الوسيط في الجعل المؤلف والبسيط». وليس معنى إعدامه إلا رفع الشيء في نفسه، لا رفع الوجود عنه. وأما أن الاتحاد يورث الوجوب الذاتي فقد أدحضه المحققون بوجوه.

(4) قوله: من غير صنع: [لعدم صدوره منه، وإلا لزم قيام تكوينه بالواجب فلا يكون عينه.]

(5) قوله: لا يوجب إلخ: [أحسن الأدب في القول بعدم كونه خالقا.]

(6) قوله: والعالم: [الصواب إعادة الجار؛ لعطفه على المجرور في قوله: «كونه»].

(7) قوله: فلا يصح إلخ: تكوينه إذا كان عينه فغاية ما لزم منه اتحاد وجوده بذاته، وهو لا يستلزم الاستغناء كما عرفت، =

هذا خُلْف.

وأن لا يكون الله تعالى مكوِّنًا للأشياء؛ ضرورةَ أنه لا معنى[١] للمكوِّن إلا مَن قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكوَّن لا يكون قائمًا[٢] بذات الله تعالى.

بحسب اللغة والعرف

على ما هو قولكم

وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسودُ، وهذا الحجر خالق للسواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلا مَن[٣] قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلّهما واحد.

وكذا في القبائح كالزنى والسرقة — أي للسواد الذي فيه — على معناه الاشتقاقي — ضرورة استلزام اتحاد الحال اتحاد المحل

وهذا كله تنبيه على كون الحكم[٤] بتغاير الفعل والمفعول ضروريًّا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث[٥]، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول[٦] ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على مَن له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملًا يصلح محلًّا لنزاع العلماء[٧] وخلاف العقلاء؛ ....

دفع ما يتوهم أنه لا تقام الأدلة على البديهي، ولا على بداهته — الموصول مفعول لقوله: «ينسب» — لأن عقولهم أعلى من أن لا يفهموه — في العلوم — صحيحا يحمل عليه كلامهم — لا سيما الأئمة من أهل الحق

= بل معنى الخلق: إفاضة نفسه، كيف وذاته من الممكنات، مفتقرة إلى العلة في مرتبة نفسها، مقدمة على عوارضها، وإلا لم تكن ممكنة في مرتبة نفسها من حيث هي، بل واجبة أو ممتنعة، وهذه الحاجة قائدة إلى أن الفائض عنه بالذات نفسها ووجودها بالعرض.

(١) قوله: لا معنى إلخ: غير مسلم الخصم، بل معناه: ما قام به بالذات، وهو قائم بالمكون بالعرض والواجب بالذات؛ إذ هو المنشأ له حقيقة، وهذا تجوزا، فافهم.

(٢) قوله: قائما: [لأن الحوادث غير قائمة به، ولأن منها الجواهر ومنها الأعراض لا تقوم بذاته.]

(٣) قوله: إلا من إلخ: [وقد قلتم: إن تكوين الشيء عينه، فتكوين السواد عينه، فما قام به السواد قام به تكوينه.]

(٤) قوله: كون الحكم: [ويمكن أن يكون بداهة البديهي نظرية؛ لأن البديهي نفسه لا ثبوت صفاته له، فلا حاجة إلى التنبيه على التنبيه.]

(٥) قوله: هذه المباحث: [المختلفة بين الأشعرية والماتريدية، مثلا في العلم.]

(٦) قوله: من علماء الأصول إلخ: لم يرد به المعنى الاصطلاحي، بل مراده: معناه اللغوي؛ فإن «الكلام» أصول من أقوى أصول الدين وعلومه، فالمراد به علماء الكلام، وأشار به إلى المشايخ الأشعرية، ومنهم إمامهم.

(٧) قوله: لنزاع العلماء: [فيكون لا محالة نظريا غريبا في النظرية.]

تفريع على قوله: «يطلب» لا دليل عليه

فإن مَن قال: التكوين عين المكوَّن أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا[١] فليس ههنا إلا الفاعل

كإمام الأشاعرة شيخ المشايخ الأشعرية — أي من الخارج بعد هذا الفعل

والمفعول[٢].

وأما المعنى الذي يعبّر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك: فهو أمر اعتباري يحصل في العقل

لأنه معنى مصدري منتزع عنهما بهذه العلاقة بينهما

من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا[٣] ....

بالتأثير فيه

---

(١) قوله: إذا فعل شيئا إلخ: قال الشارح في «شرح المقاصد»: يمكن أن يكون معناه: أن الشيء إذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الأثر، لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي، لا تحقق له في الأعيان، وقد ثبت ذلك في الأمور العامة. انتهى

قلت: لعل المراد: أن مفعول هذا الفعل -وهو المكون- ليس إلا الأثر الصادر عن الفاعل، وليس أثرا صادرا عنه في المفعول الذي هو المكون، بل الفعل بمعنى الحاصل بالإيقاع هو المفعول حقيقة لكل فاعل، لا ما فعل به الفعل؛ فإنه محل أثر الفعل، لا مفعوله. وإذا عرفت هذا فلا يكون ههنا إلا الفاعل ومفعوله، وهو الأثر الصادر عنه في الخارج، وأما المعنى المصدري بمعنى الإيقاع والتأثير فليس له وجود في العين.

(٢) قوله: إلا الفاعل والمفعول: [وأنهما لا هما مع هذين الوصفين، ولا مفهوماهما الاشتقاقيان؛ لأنها كلها اعتبارية.]

(٣) قوله: مغايرا إلخ: بل ههنا وجود واحد يستند بالذات إلى الفاعل والمفعول، وبالعرض إلى هذا الأمر الاعتباري المأخوذ عن أحدهما أو مجموعهما، كما هو شأن الأمور الانتزاعية بالنسبة إلى مناشئها، وهذا هو معنى العينية أو عدم الغيرية، وليس معناه أنهما شيء واحد حقيقة ووجودا، منسوبا إلى كل منهما بالذات، وإنما التكثر في التحليل العقلي كما في الأجزاء الذهنية.

وعلى [هذا] لا يرد ما أورد أولا: أنه لا يلزم مما ذكر العينية بحسب الهوية والفردية، ولا الاتحاد في الوجود.

وثانيا: أنه يلزم كون الاعتباري متحد الهوية بالوجود الخارجي، فيكون موجودا خارجيا متأصلا كالمفعول.

وثالثا: أن العينية بهذا المعنى جارية في جميع الأمور العدمية، فما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع؟

قلت: النزاع في أنه هل بإزائه مبدأ انضمامي وخارجي -كما في القدرة والعلم- أو مبدأ هو عين الذات، أو لا؟ وإذا ثبت أنه اعتباري لم يثبت فيه مبدأ منضم، فثبت الاعتبارية الموجبة لعدم الغيرية بذلك المعنى.

وقد يورد عليه بأنه إذا ثبت ذلك في الأمور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر؟ وبأنه كما أن التكوين عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى، فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح. وبالنقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم إذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج إلا العالم والمعلوم. وأما العلم فاعتباري يحصل إلخ، وكذا القدرة، فيلزم منه إنكار الصفات الأزلية كلها.

=

للمفعول في الخارج(١)، ولم يُرِد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن؛ لتلزم المحالات.
ذلك القائل بالاتحاد — حتى يكونا مترادفين، أو متحدي الذات والمقصود

وهذا(٢) كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج
أي هذا القول له بالعينية — أي الوجود المصدري

للماهية تحقق، ....

= **قلت**: قد ثبت فيها مباد منضمة أو عين الذات بالبراهين لوجوب وجود القدرة والعلم قبل المقدور والمعلوم بالأدلة، ولم يثبت ههنا. ولما كان الكلام في غيريته أو عينيته ناشئا من كونه أمرا اعتباريا أو حقيقيا، وذلك لا يسوق إلا إلى كونه عين المفعول أو غيره، لا إلى كونه عين الفاعل أو غيره، بل هو على التقديرين: لا هو ولا غيره، لم يتعرض له في الفاعل، وهذا هو الحامل لذكره ههنا مع ثبوته في الأمور العامة، فافهم.

(١) قوله: في الخارج: [والمشهور عند بعض أصحابه: أن معنى الاتحاد أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند إطلاقه غيره، ولو مجازا.]

(٢) قوله: وهذا إلخ: **الظاهر عندي** أيضا ما حققه البعض: أن النزاع راجع إلى النزاع في أن الوجود عين الموجود أو زائد عليه، والفعل غير التكوين والإيجاد هو إحداث حالة في المتعلق، كما في القطع والصبغ والكتابة؛ فإن الأثر المرتب عليها حالة في متعلقاتها، وجودية أو عدمية. وأما التكوين والإيجاد ونحوهما فأثره نفس المفعول، لا حالة تحدث فيه؛ لأن وجود الشيء عينه عند الأشعري: فأراد التنبيه على هذه الدقيقة، فقال: التكوين عين المكون. ولم يرد به نفس الإحداث، بل ما ترتب عليه من الأثر؛ فإن إطلاق المصادر على الحاصل بها شائع. وأما غير الأشعري فعنده الوجود زائد على الذات، فأثر التكوين ليس نفس المكون، بل أثره اتصافه بالوجود.

وأورد عليه: بأنه أيضا ثبت في الأمور العامة، فلا وجه لجعله مبحثا آخر. وبأن النزاع في زيادة الوجود عند صاحب «المواقف» راجعٌ إلى النزاع في الوجود الذهني، فمن لم يثبته -كالأشعري- قال: الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا، ومن أثبته قال: هو زائد عليها في الذهن، فمدعي الغيرية مع أنه ناف للوجود الذهني: ليس على بصيرة.

قلت: هذا سخيف جدا؛ لأن الكلام في عينية الوجود بمعنى ما به الموجودية وزيادته، ولا تفرع له على الوجود الذهني ونفيه، ولأنه في المصدري أيضا مناط الخلاف، هو أن منشأه نفس الشيء من حيث هي أو مع حيثية زائدة، سواء ثبت الوجود الذهني أو لا. ولأنه لا معنى لزيادة الوجود الخارجي على الماهية في الذهن؛ إذ ليس هناك وجود خارجي حتى يعتبر عارضا له زائدا عليه.

ثم على تقدير العينية أيضا فرق بين الكلي والجزئي، حققناه في «سوانح الزمن». نعم، يرد على ما قررناه: أنه على تقدير زيادة الوجود أيضا ليس أثر الجعل اتصاف الشيء بالوجود، بمعنى أن الشيء الموصوف كان، ثم اتصف به؛ فإنه باطل. وشرحنا تحقيقه في «القول الوسيط في الجعل المؤلف والبسيط»، فتدبر.

ثم على تقدير تفرعه على نزاع الوجود الذهني لا إيراد على ذلك التقرير الذي أوردناه.

الاعتباري لا الانضمامي، وإلا لزم كثير من المحاذير · مؤخر عنه

ولعارضها[(١)] المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول[(٢)]، كالجسم

يقبله الجسم لكونه محلا · أي تقررت ووجدت · الكون أم · المعروض والعارض · هو الماهية · هو الوجود

والسواد، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل[(٣)]، بمعنى أن

كلية كانت أو جزئية · أي وجودها

للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس[(٤)]، فلا يتمّ إبطال هذا الرأي، إلا بإثبات أن

تفريع على تقرير قولهم · المشعر بالعينية

تكون الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية[(٥)] قائمة بالذات مغايرة

٣ اعتبارا، لا امتيازا ووجودا · الواجب الوجود

للقدرة والإرادة.

ولتعلقهما

---

(١) قوله: ولعارضها إلخ: لأنه عارض انتزاعي، مأخوذ من نفس الشيء بعد انخراطه بنحو من الجعل في الممكنات، وليس له انضمام إلى الشيء، وإلا لزم تقدمُ وجود المنضم إليه على وجود المنضم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود، والتسلسلُ أو الدورُ في الوجودات، بل وجوده في موضوعه هو عين وجود موضوعه. وكذا حال العوارض المتقدمة على الوجود أو المساوقة له، كالتقرر والتميز والصدور والتشخص وغيرها؛ فإنه ليس لها انضمام، لا لوجود موضوعها تقدم على وجودها. وحققنا الأمر في رسالة «الجعل».

(٢) قوله: والمقبول: [بالوجودَين المتغايرَين، فلزم تعدد وجودها وتمادي وجوداتها لا إلى نهاية.]

(٣) قوله: في العقل: [أي في تصوره ولحاظه التحليلي.]

(٤) قوله: وبالعكس: [أي الوجود دون الماهية؛ لأنه لا تضايف بينهما، والتلازم في التحقق لا التصور. نعم، وصفا المعروض والعارض متضايفان مشهوريان، ومصداقاهما بالعرض، ومبدءاهما حقيقيان.]

(٥) قوله: حقيقية إلخ: التكوين من صفاته الفعلية، والحد الفارق بين صفات الذات والفعل عند المعتزلة: أن ما جرى فيه النفي والإثبات فهو صفة الفعل، كما يقال: خلق له ولدا أو لم يخلقه له، ورزقه أو لم يرزقه. وما لا نفي فيه فهو صفة الذات، كالعلم والقدرة، فعندهم الكلام والإرادة مما يجريان فيه، فهما حادثان، كما في قوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧٧).

وعند الأشعري: ما يلزم بنفيه النقص فهو صفة الذات، كنفي الحياة موت، ونفي القدرة عجز، ونفي العلم جهل، وإلا فهو صفة الفعل، فنفي الإرادة يلزمه الجبر، ونفي الكلام يلزمه السكوت أو الخرس، وهو نقص، فهما من صفات الذات. وفيه: أن نفيهما موجود في كلامه تعالى، ولا يمكن إثبات نقصه فيه. والحق: أن نفي مطلقه نقص، ونفي فرد منه ليس نقصا، والنفي فردٌ يجري في القدرة، كالقدرة على الشريك، إلا أن لا يعد فردا لها.

وعند الماتريدية: كل ما لا يوصف بضده صفةُ الذات، وكل ما يوصف به صفةُ الفعل، كالرحمة والغضب والرضاء والسخط.

=

والتحقيق[١] أن تعلق القدرة على وفق الإرادة[٢] بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب[٣] إلى القدرة يسمى إيجادًا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك[٤]، فحقيقته كون الذات[٥] بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق[٦] بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالتصوير والترزيق والإحياء[٧] والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى.

وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمِمّا تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير[٨] للقدماء جدًّا ....

= **قلت** بعد إمعان النظر يظهر أن مآل التفاسير الثلاثة واحدٌ، هو جواز اتصافه تعالى بنفيه، أو يقال: بنقيضه، أو يقال: بضده؛ بناء على أنه ليس نقصا. ومرجعه: أن كل صفة له تعلقت بذاته بلا تعلق بغيره، أو بكل موجود غيره، أو ممكن غيره: فهي صفة ذاتية، وكل صفة لها تعلق بالبعض منهما صفةٌ فعلية. وأنحاؤها كلها ترجع إلى صفة هي التكوين، كما ينقله الشارح.

(١) قوله: والتحقيق إلخ: يشير إلى أنه ليس زائدا على القدرة، بل هو عبارة عن القدرة من حيث تعلقها بوجود المقدور؛ تأثيرا لها فيه على وفق الإرادة، فيسمى «إيجادا» من حيث التعلق بالوجود. ومن حيث إنها منسوبة إلى القادر وصدر الأثر بقدرته: تسمى «خلقا وتكوينا»، فالمسمى واحد، وله اسمان ومفهومان باختلاف النسبتين وتغاير الاعتبارين، بل هو عبارة لا عن القدرة، بل عن تعلقها وهو حادث، فهو صفة اعتبارية حادثة، ولا ضير فيه، فافهم.

(٢) قوله: على وفق الإرادة: [في التخصيص بأحد الجانبين وأحد الأوقات.]

(٣) قوله: إذا نسب: [من حيث إنه تعلق مفيد لوجوده.]

(٤) قوله: ونحو ذلك: [أي الإبداع والفعل والصنع وأمثالها.]

(٥) قوله: كون الذات إلخ: يشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا كان عبارة عن تعلق القدرة كان صفة للقدرة، لا لذاته تعالى، فلا يكون المكون -بالكسر- هو بل هي. ووجه الدفع أنه مسامحة، بل عبارة عن كون الذات إلخ.

(٦) قوله: ثم تتحقق: [بيان السبب لاختلاف أنحاء التكوين وفصولها.]

(٧) قوله: والإحياء: [فهو مثلا: كون الواجب بحيث تعلقت قدرته بحياة شيء.]

(٨) قوله: وفيه تكثير إلخ: [أي في هذا القول بالصفات] أي من غير ضرورة داعية وحاجة ملجئة، وإلا فنفس تعدد القدم باعتبار الأوصاف لا مضايقة فيه، بل لا محيص عنه؛ للقطع بوجود الصفات الحقيقية، وهي قديمة لا محالة.

وإن لم تكن متغايرة، والأقرب[1] ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين؛ فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرًا، وبالرزق ترزيقًا إلى غير ذلك، فالكل[2] تكوين[3]، ....

أي مبدؤه ومناطه صفة حقيقية

بالذات بل بالصفات، فالتقليل واجب

أي علماء ما وراء النهر من الماتريدية

فالإحياء ليس غير التكوين، وليس نوعا له، بل فرد منه

من هذه المسميات والأفراد وموارد التحقيق

---

(1) قوله: والأقرب إلخ: في «الفقه الأكبر»: والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفة له في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله غير مخلوق. وقال القاري في «شرحه»: وأغرب ابن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام، فقال: ليس في كلام أبي حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة. انتهى

ثم ساق القاري نقله بتمامه، على ما قدمناه عن «مسايرته». ثم أورد عليه أن ما استفيد من نقل الطحاوي عنه مفهومٌ، والمفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم. انتهى

قلت: فيه نظر؛ لأن هذا أيضا غير منطوق؛ لجواز أن يكون مراده مبدأ التكوين، وهو القدرة، وكثيرا ما يعبر بالشيء عن مبدئه، وأما التكرير فلا ضير فيه، وهو كثير في «الفقه الأكبر» بما لا يحصى.

ولأنه لو سلم أنه منطوق فلا نسلم أنه معلوم مجزوم به؛ لتطرق الاحتمالات الكثيرة إلى فهم معناه.

ولأنه لو سلم أنه معلوم ظاهر فهذا مقام التحقيق، والأصول الاعتقادية لا مساغ فيه للتقلد حتى يجب اتباعه، وابن الهمام محقق في نفسه، لا جمود له على الاقتفاء الشخصي في الفروع الفقهية، فضلا عن الأصول. وإذا فهمت هذا فاعلم أنه لم يبق ههنا بعد نقل كلام الإمام إلا حمله على محمل حسن مستقيم مهما أمكن، ولا ينبغي أن نحمله على ظاهره، فيفسد على موضوعه؛ لعرائه عن بينة عادلة. ثم نتفوّه على الإساءة أنا لا نحمد على تأسيه وقفوة آثاره خالعين عن الرقبة ربقة قدوة شعاره؛ فإن هذه عندنا مشية حيكى وقسمة ضيزى، كما كان لنا حمل ما شجر بين الصحابة أو بين السلف الصالح من تبعهم، كالحسن وابن سيرين وابن إسحاق ومالك وابن أبي ذئب وأبي الزناد وابن معين والشافعي وأمثالهم، على محامل حسنة.

(2) قوله: فالكل إلخ: [يشير إلى أن المرجع بمعنى المآل، لا بمعنى المبدأ، فالمغايرة بين أفراده بالاعتبار والنسب، لا بالمقوم.]

(3) قوله: تكوين إلخ: فنفس التكوين على هذا المذهب صفة حقيقية قديمة، لكن فصولها وأنواعها إما أمور اعتبارية غير قديمة، أو متكثرة اعتبارا، وكلها عين التكوين مع فروق لحاظية، ناشئة عن اختلاف تعلقاته باختلاف متعلقاته، كما أن العلم واحد، لا كثرة فيه في ذاته، وإنما اختلافه بعروض النسب المختلفة الناشئة عن متعلقاته المختلفة الكلية والجزئية، الممكنة والمعدومة، كما يقال على مذهب البعض: البصر عين العلم، فإذا تعلق علمه بالألوان والأضواء والأشكال سمي بصرا، وإذا اعتبر تعلقه بالأصوات سمي سمعا، ولم يرد بغيرهما سمع، فلم يسم شما ولمسا وذوقا وتخيلا، بل يسمى مطلق العلم.

فالتكثر اعتباري لا ذاتي

وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

أي خصوص أنواعه لا بالفصول ولا بالعوارض

والإرادة

صفة لله تعالى أزلية[١] قائمة بذاته، كرّر ذلك تأكيدًا وتحقيقًا لإثبات[٢] صفة قديمة لله تعالى، تقتضي تخصيص المكوَّنات[٣] بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت.

الجملة صفة للصفة بالقوة، أو بمعنى الصائرة إلى التكوين كما في ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾

لا كما زعمت الفلاسفةُ من أنه تعالى ....

= وفي هذا المذهب تقليل للقدماء بالنسبة إلى مذهب من يجعل فصوله أيضا صفات حقيقية؛ فإن فيه تكثيرا كثيرا لهما، ولذا جعله الشارح أقرب إلى التحقيق وإن كان تحقيقه أن نفسه أيضا صفة اعتبارية أو عين القدرة كما يراه الأشعرية.

(١) قوله: أزلية إلخ: ثابت بالكتاب والسنة، إلا أنها متشابهة الصفة مجهولة الكيفية كباقي صفاته، حقائقها وأكناهها خفية. وإرادته يتعلق بكل موجود، فلا يمكنهم تحريك ذرة في العالم إلا بإرادته، ومشئتهم تابعة بمشيئته، كما قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الدهر: ٣٠).

وإرادته أزلية، ولا تقدم فيه ولا تأخر، ولا تبدل ولا تغير، وهي والمشيئة عندنا واحدة في حقه تعالى، أما في العباد فتفترقان، ولو قال لامرأته: أردت طلاقك: لا تطلق، ولو قال: شئت طلاقك: تقع؛ لأن «الإرادة» من «الرود»، وهو الطلب، و«المشيئة» هي الإيجاد؛ لأن الشيء هو الموجود، فهو كقوله: أوجدت طلاقك. ورده القونوي بأنه لو كان كذلك لم يحتج إلى النية. وحاصله: أن المشيئة نحو من الإرادة، هي التامة، والإرادة مطلقة، فالأولى عليه أن يذكر المشيئة في صفاته، لا الإرادة.

وقد يتوهم أنه طلب الإيمان من فرعون وأبي جهل، والطلب إرادته ومشيئته، ومراده ومشيئته واقع لا محالة، ولم يوجد ههنا، لكن إيجاده -وهي مشيئته- يلزمه الوجود. وأجيب بأن طلبه باختيار المكلف أمرٌ، ولا يلزمه الوجود، ولا باختياره إرادة ومشيئة، ويلزمهما الوجود.

ثم هذا المبحث يشير إلى أن هذا هو التكوين باختلاف جهات الاعتبار أو هو مبدؤه، والتكوين اعتباري، فليس المبدأ غير ذلك، حتى تعد صفة برأسها.

(٢) قوله: لإثبات: [أي لبيان ثبوتها والتنبيه عليه، لا بيانه بالاستدلال كما هو الظاهر.]

(٣) قوله: المكونات: [أي مقدورة الكون، وآثره على «المقدورات»؛ بناء على الإشارة إلى أن المراد به ترجيح الوجود، لا العدم.]

موجب[1] بالذات، لا فاعل بالإرادة[2] والاختيار، وأَلنجاريةُ[3] من أنه مريد بذاته لا بصفته[4]،
لوجود العالم أي معلوله الأول منه　　فالإرادة عينه، لا صفة قائمة به
وبَعْضُ المعتزلة[5] من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وأَلكراميةُ من أن إرادته حادثة في ذاته. ....
وجمهورهم على أنها علمه بالأصلح

---

(١) قوله: موجب إلخ: أي علة موجبة لمعلوله الأول، ومبنى قولهم أن ما يتوقف عليه المعلول إن كان كافيا في إيجاده وجامعا لجميع ما لا بد منه لوجوده بأن لا يتوقف وجود المعلول على أمر خارج عنه، يكون لا محالة علة موجبة لوجوده، ويلزم من وجودها وجوده؛ لأنه لو لم يلزمها ووجد بعد وجودها بزمان، فإن حصل وقت وجوده مرجح لوجوده مما كان يناط به وجوده ويرتبط به حدوثه، لم يكن ما فرض مجموعا للكل جامعا له، وخلاف الفرض مصداق النقيضين، وإن لم يحصل ذلك عند حدوثه لزم الترجيح بلا مرجح.

ويجاب عنه تارة: بأن المحال عندنا الترجيح بلا مرجح، بمعنى: الإيجاد بلا مولد، لا مطلقه. وتشبثوا في جوازه بأمثلة، كمثال الهارب وغيره مما مر، وبسط في «شرح المواقف».

وتارة بأنه حصل أمر آخر مرجح لوجوده، هو تعلق إرادة المختار بوجوده، وهو وإن كان حادثا -أي متجددا- فهو أمر اعتباري لا يحتاج إلى إحداث المحدث، وإنما الحاجة إليه في الموجودات التي لا تناط باعتبار المعتبر، ومنشأ انتزاعه الإرادة، وهي أزلية غير مخلوقة. وتارة بأن من جملة ما لا بد منه لوجوده إيقاع الموقع، وهو أمر اعتباري يحصل عند وجود المعلول، وهو في نفسه محتاج إلى العلة، كالتكوين لا يحتاج إلى تكوين آخر، وإلا يلزم الاستحالات. وعلى هذين الوجهين سلم أن العلة الكافلة الجامعة لجملة ما لا بد منه، تكون علة موجبة لمعلولها.

وأورد المنع على كون الواجب علة جامعة بهذا المعنى، بل لا مجموعه مع إرادته، بل هو مجموعه مع إرادته وتعلقها. وتارة بأن التعلق بزمان خاص قد يكون من مقتضى نفس طبيعة الكائن الزماني من حيث هي، فهذا الشرط يكون معتبرا في جانب المعلول -أي في جانب المادة القابلة- من قبيل شرائط الاستفاضة واستعداد العلة القابلية لقبول الفيض، فلزم الحدوث والفك بهذه الضرورة الطبيعية، كما قالت الحكماء أيضا في صدور الحوادث العلوية والسفلية عن قدمائهم، فافهم.

(٢) قوله: بالإرادة: [الصالحة لتعليقها بكل من الإيجاد والإعدام وإبقاء العدم.]

(٣) قوله: النجارية إلخ: [بتقديم النون على الجيم المشددة.] المعزوة إلى حسين بن محمد النجار. قيل: هذه من كبار الفرق الإسلامية، وافقونا في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل، والعبد كاسب لفعله. ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات الوجودية، وحدوث الكلام ونفي الرؤية البصرية، أي رؤيتهم الباري يوم القيامة. وما نقله أحد القولين لهم، والآخر أن معناه: أنه غير مكره ولا ساه ولا مغلوب، وذكره سابقا، وذكرنا المذاهب هناك سابقا.

(٤) قوله: لا بصفته: [كما زعمت الفلاسفة أن صفاته عين ذاته، فهو نفي لكونه فاعلا بالقصد. وعند الكعبي المعتزلي: أن إرادته لفعله علمه به، ولفعل غيره أمره إياه به.]

(٥) قوله: وبعض المعتزلة إلخ: أما جمهورهم فأنكروا إرادته للشرور والقبائح، وقالوا: يريد الإيمان والطاعة من الكل؛ زعما =

والدليل على ما ذكرنا الآياتُ الناطقةُ[١] بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع[٢] بلزوم[٣]
خبر لقوله: «والدليل» بدلالة حمل المشتق على قيام المبدأ يشير إلى ترادفهما عرفا وصناعة أي الجزم

قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وأيضًا نظامُ العالم ووجودُه على الوجه الأوفق الأصلح دليلٌ على كون صانعه[٤] قادرًا[٥]
دليل عقلي على إرادته وقد اعترفت به الفلاسفة أيضا، وهو مبطل لأصلهم لبطلان التسلسل

مختارًا، وكذا حدوثه؛ إذ لو كان صانعه موجبًا بالذات لزم[٦] قدمه؛ ضرورةَ امتناع تخلّف المعلول
أي وجوب

عن علته الموجِبة.
أي وجودها مع عدمه

ورؤية[٧] الله تعالى

بمعنى الانكشاف التام بالبصر[٨]، ....
يشير إلى أنه المبني للمفعول

= منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه، وهو مسألة الكسب والخلق، وستجيء. والمحققون منا على أن إرادته في كتابه تعالى على نحوين: ١- إرادة قدرية كونية خلقية، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، كما في قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الآية (الأنعام: ١٢٥). ٢- وإرادة دينية أمرية شرعية، وهي المتضمنة للرضا والمحبة، كما في قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ الآية (البقرة: ١٨٥)، وأمثاله. والأمر متضمن لهذه الإرادة لا الأولى.

(١) قوله: الناطقة: [كقوله: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٦) و﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١).]

(٢) قوله: مع القطع: [ظرف مستقر، أي إثباتها متلبسة أو مقارنة بالقطع.]

(٣) قوله: مع القطع بلزوم إلخ: [فالدليل مقوم بالإثبات السمعي مع هاتين المقدمتين والأدلة العقلية بإبطال كونه موجبا، وبإثبات حدوث العالم.]

(٤) قوله: صانعه: [لأنه مع استواء نسبته إلى الوجوه كلها يقتضي مرجحا.]

(٥) قوله: قادرا: [فإن من عثر على جزء قليل من مصالح شيء من خلقة وحكمه ومنافعه: أيقن أن فاعله مختار عالم صدر عنه ذلك بعلمه وإرادته.]

(٦) قوله: لزم إلخ: فيكون هذه المسألة متوقفة على ثبوت حدوث العالم، ولا يتم إلا بعدم توقف حدوثه على كونه فاعلا مختارا.

(٧) قوله: ورؤية إلخ: هذه المسألة معركة الآراء، تفرد بها أهل السنة، وخالفهم فيها جميع الفرق الإسلامية، وإن قال برؤيته تعالى وجوازها المجسمة والكرامية، لكن [لا نقول] كقولهما بجسميته، والكلام في الأصل الكلي هو أن كل ما ليس جسما ولا جسمانيا يجوز بصره وسمعه، وما ليس بمتلون وما مضى يمكن إبصاره، وما ليس بصوت ولا حرف يمكن سمعه، كالكلام النفسي، خالفهم كل الفرق.

(٨) قوله: بالبصر إلخ: بأن يكون القوة الباصرة واسطة محضة في حصول كشفه التام للنفس الناطقة؛ لا أن القوة =

الجار متعلق بـ«الإثبات» المبني للمفعول / بوشيديم وبتيم

وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا نظرنا[١] إلى البدر، ثم أغمضنا العين،

أي حصوله لنا / أي على ما هو عليه في الواقع / قمر الليل الرابع عشر

فلا خَفاء في أنه وإن كان منكشفًا لدينا في الحالتين، لكن انكشافه حالَ النظر إليه أتمّ[٢]

بفتح الخاء المعجمة

وأكمل[٣]، ....

= مدركة أو علة قريبة له، بل هي طريق محض لها سببية اتفاقية، من غير تأثير، أو تأثير من المدرَك بالفتح.

والأولى عندي في هذه المسألة: نظمها في سمط المتشابهات، كاليد والرجل والعين والساق والوجه والنزول وأمثالها، وعزل البحث والكلام عنها. وأن يقال: ثبت ذلك بالتواتر الضرورة من الدين بالنصوص الإلهية والنبوية، فنؤمن به على جهلنا بكيفيته وبكنهه وبحقيقته على نمَط سائر المتشابهات، ولا ندير ذلك في الكلام والمناظرة والمطارحة؛ لئلا ينجر وينساق الأمر إلى العوج والأود؛ لأن العقل يستبعده، ولا يقرُّ عليه.

وبالجملة: إيقاعها تحت إدارة الأدلة العقلية غير مناسب جدا، بل يخاف فيه غلبة المخالف وظفره؛ لأن الظواهر مساعدة له، وعامة البحث إنما هي على الأنماط الفلسفية، وأدلتها بظاهرها تكون أنصارا معاضدة له، كما يظهر بالفحص عن مظانها ومداركها. ومذاهب الانطباع والشعاع والحضور بهم كلها آبية عنه، وكذا قولهم بتعلق البصر بالذات بالضوء واللون، وبأن القوة مادية، لا تكون واسطة إدراك المجرد، وأمثالها كثيرة.

وهذه المسألة ذكرها الغزالي من الأصول المنعقدة لإثبات صفاته بمعنى كونه مرئيا. وأما رؤيته تعالى لنا فمتفق عليه بأنه بصير سميع. والحق أن صفاته كلها متشابهة الكيفية، مجهولة الأكناه لنا، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا.

(١) قوله: إذا نظرنا: [تحرير لمحل النزاع ذكره صاحب «المواقف» أيضا، بناء على أنه يراد به انطباع الصورة، لا خروج الشعاع ولا حضور الشيء أمام الحاسة، ولا تأثرها منه أو تأثيرها فيه.]

(٢) قوله: أتم إلخ: [كما إذا عرفنا الشمس بالحد أو الرسم، ثم رأيناها فإدراكها هذا فوق الأول.] فإن المشاهدة أتم كشفا عند كل أحد، وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا تاما ثم رأيناه نعلم بداهة أن في الثانية زيادة في الكشف ليست في الأولى. وقالت الفلاسفة: هذه الزيادة تعود إلى تأثر الحدقة لا إلى زيادة في الكشف تسمى رؤية؛ لأن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض يتخيل أن الشمس حاضرة، ولا يمكنه أن يدفعه عن نفسه، وما هو إلا بتأثر حدقته عن صورتها، وبقيت فيها بعد زوال الرؤية.

وكذا من حدق النظر إلى روضة خضراء طويلا ثم نظر إلى أبيض: يراه ممتزجا بالخضرة والبياض، فظهر تأثرها عن خضرتها، ثم الضوء القوي يقهر الباصرة، وكذا شدة البياض، ولذا لم ير بعدهما ضوء ضعيف وبياض ضعيف، ولذا من خرج من عند السراج في الليل لا يرى شيئا، كأنه ظلام متراكم، مع أن فيه ضوءًا خفيفا كما بالكواكب، فلو لا التأثر لم يظهر هذه الآثار. وأجيب عنه بأنه يدل على التأثر، ولا كلام فيه، ولا يدل على أن تلك الزيادة هي التأثر، فلا للإبصار تأثر لها، ولا مشروط به عندنا، وفيه تأمل. أو منصبهم مرتبة المانع، فيكفيهم الجواز بأنه عين الزيادة، فتدبر.

(٣) قوله: وأكمل: [فأدنى مراتب الانكشاف التعقل ولو جليا قطعيا، ثم التخيل، ثم المشاهدة، وهي أعلى الأنحاء.]

ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة، هي المسماة بالرؤية. جائزة[١] في العقل[٢] بمعنى أن العقل إذا خُلّي ونفسه[٣] لم يحكم بامتناع رؤيته، ....

عن شوائب الوهم وشواغل العادة

(١) قوله: جائزة إلخ: قال الآمدي في «الإحكام»: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا، واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون. وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم يكن رؤية حقيقة. ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته. انتهى

وقال القاري في شرح «الفقه الأكبر»: ذهبت طائفة من مثبتي الرؤية إلى استحالة رؤية الله تعالى في المنام، منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، قيل: وعليه المحققون، واحتجوا بأن ما يرى في المنام خيال ومثال، وهو منزه عنه. وجوزها بعض أصحابنا، لكن بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال، متمسكين بالمحكي عن السلف، كما روي عن أبي زيد أنه قال: رأيت ربي في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعال. وقيل: رأى أحمد ربه في المنام، فقال: يا أحمد، كل الناس يطلبون مني إلا أبا يزيد، فإنه يطلبني. وكان منشؤه أنه قيل له: ما تريد؟ قال أريد أن لا أريد. وروي عن حمزة الزيات، وأبي الفوارس الكرماني، ومحمد بن علي الحكيم الترمذي، والكردري شمس الأئمة أنهم رأوه في المنام. انتهى

قلت: الظاهر ما قال الشيخ الإمام؛ فإن له تعالى صورا مثالية، هي مجال لظهوره ومظاهر لتجلياته، فكلما ظهر فيهما قوة الوجوب أكثر، وآثار الربانية أعزر من سمات الإمكان، يُرى رؤيتها رؤية الرب بالنظر إلى تلك الآثار، ويقع مناطا للحكم بالعينية، فتدبر.

(٢) قوله: في العقل: [لأن تقليب الحدقة والجهة والمقابلة والتلون والضوء وعدم القرب والبعد في الغاية شروط عادية.]

(٣) قوله: ونفسه إلخ: بالنصب، أي مع نفسه وذاته معراة عن شوائب الأوهام وأغاليط الوساوس، وفي هذا التفسير للجواز نظر من وجهين: الأول: أنه إمكان بمعنى أنه احتمال عقلي وتجويز ذهني بمجرد ملاحظته المفهوم أول الوهلة، لا بمعنى أنه إمكان ذاتي، فهذا يشمل الممتنعات النظرية؛ فإن العقل إذا خلي عن كل ما عداه يجوزها بمجرد ملاحظتها. وقد يجاب عنه بأن المراد: العراء عن غلبة الوهم وأمثالها، لا عن إقامة برهان الامتناع، كما في الحكم بجسميته تعالى، وإليه يشير قوله: «ما لم يقم إلخ».

والثاني: أن عدم وجدان البعض دليل الامتناع لا يستلزم عدم وجدان الكل له؛ لجواز أن يجده أحد ولم نعلم وجدانه.

ولو سلم فعدم الوجدان ولو مطلقا لا يستلزم عدم الوجود؛ لأن عدم العلم أعم من علم العدم.

ولو سلم عدم الوجود فعدم وجود الدليل على الشيء لا يستلزم عدم ذلك الشيء؛ لجواز أن لا يكون إلى علمه سبيل، وعلى وجوده أمارة ودليل، ويكون في نفسه موجودا؛ إذ لم يقم على امتناع ذلك أيضا دليل بعد، ومن ادعى فعليه البيان.

ألا ترى أن بعضهم توقفوا في امتناع المجردات وإمكانها، ولم يقم عندهم دليل قوي على امتناعها، ولم يقولوا بجوازها؛ =

ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع[1]

في الأشياء — من حكم العقل

فعليه البيان.

أي إقامة أدلة الامتناع

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي. تقرير الأول: أنا

بالإمكان الذاتي، بل الواقعي مما لا يلزمه محال — من الشرع — أي العقلي

قاطعون[2] برؤية الأعيان والأعراض؛ ....

أي جازمون — أي الجواهر — من المحسوسات المبصرة

= لعدم دليل امتناعها. وقد حقق المحقق الدواني في حواشي «شرح التجريد» في بحث إعادة المعدوم: أن عدم وجدان البرهان على امتناعها لا يثبت إمكانها، ولا يوقعها في فضاء الجواز، بل ثمرته التجويز العقلي والاحتمال الذهني، وهو غير مفيد للمدعي. وحقق أيضا: أن الأصل ليس عدم الامتناع في الكل، بل كل من المواد الثلاث محتاج إلى الدليل، لا يثبت شيء منها بلا دليل، على نمط أنه الأصل في الأشياء، فيبطل به ما قاله الشارح: «مع أن الأصل إلخ».

(١) قوله: فمن ادعى الامتناع: [كالفلاسفة وسائر الفرق الإسلامية، سوى المجسمة وأهل الحق.]

(٢) قوله: قاطعون إلخ: فيه: أن القدر المسلّم الضروري بداهة كونها مبصرة مرئية، ولو في بادئ الرأي وعلى التجوز، كما أن تحرك جالس السفينة بديهي؛ لظهوره، لكنه على التجوز؛ لكونه بالواسطة في العروض. فالفلاسفة قائلون بأنها مرئية لكن لا مطلقا على نحو واحد، بل المبصر بالذات بمعنى متعلَّق البصر بالذات، وهو الذي تريدونه بعلة صحة الرؤية كما حققتم هو الضوء أولا وبالذات، واللون ثانيا وبالذات، والبواقي -كالجسم والمقدار والشكل والحركة وغيرها- ثانيا وبالعرض بتوسط الضوء واللون، أي بتوسط المجاورة والمقارنة بحلولهما فيه، أو بحلولهما وحلوله في محل كتحرك الجالس، وأما الامتياز عند العقل فيكفيه الإبصار بالعرض، فعلى هذا لا يكون علة صحة الرؤية -أي متعلق الرؤية- إلا الإضاءة، أي الهيئة النورية العينية. وبدون إبطال رأيهم هذا لا يتم الدليل.

ثم فيه شيء آخر، هو أنه بناء على الاستقراء؛ إذ حصر العلة في الثلاثة غير دائر بين النفي والإثبات، فلا يكون قطعيا بل ظنيا، مع أن الاستقراء أيضا مخدوش الظاهر؛ بأن تكون العلة الجسمانية أو المادية، أو التقدر أعم من الجوهري والعرضي أو التلون الأعم أو الإضاءة أو الإمكان الخاص الفعلي، أو الوجود الممكن، أو التحيز المطلق، أو المعلولية، أو الصدور عن الجاعل، وأمثالها المشتركة بين الجوهر والعرض -لا بينهما وبين الواجب- كثيرة.

وبالجملة الاقتحام في معاطب معارك العقل مورط مهلك، جار إلى الغواية غير مرجو النجاة عن مضايقه، ولذا اختار الماتريدي -وتبعه الإمام الرازي- الإعراض عنها، والتمسك بالأدلة السمعية؛ لأنه أسرع إلزاما للخصم وإفهاما للعوام. فلو أورد فيها شبهة نعارضه بالمعقول.

قلت: هذا أيضا غير منج ولا مغن؛ لأن الاعتصام بالسمع إنما يمكن بعد إثبات الإمكان، فمرتبة الكلام في الامتناع والإمكان قبل مرتبة الإثبات بالسمع، ولذا تؤوَّل وتصرَّف النصوص القطعية عن ظواهرها، ولا يعتقد ظواهرها عند سنوح =

أي بتوسطه، لا أنه فارق؛ فإنه العقل

ضرورة أنا نفرق[١] بالبصر بين جسم وجسم، وعرض وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان[٢] عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ....

لئلا يلزم توارد العلل على معلول واحد — آخر غير الأول — بين عدة أمور — العام المشترك — الذاتي — بالاستقراء — الجملة صفة لقوله: «رابع» — أي يعبر عن مفهومه مفصلا — الخاص — ولا عدم وجوبهما بالذات عدما بسيطا، لا عدوليا

= استحالات عقلية، كما في جسميته تعالى، فلو كان السمع دليلا على الإمكان مقدما على الأدلة العقلية لأثبت جسميته بالآيات الكثيرة والأخبار وجهته وأعضاءه. وإذا عارضوكم بالعقلي عارضتموهم بالسمعيات. وإذا ثبت الامتناع عند المعتزلة فصرف النصوص لزمهم لا محالة.

والأحسن بل اللازم عندي ما قال قاضي خان: ترك الكلام في هذه المسألة حسن، وما رده القاري غير مقبول، بل الواجب أن يقال: إن هذا ثبت من الدين ضرورة بالتواتر وتظاهر النصوص بحيث لم يمكن دفعه وصرفه، والواجب في مثله اعتقاد حقية مراده مع اعتراف الجهل بكنهه وكيفه كما هو دأب السلف في المتشابهات، فافهم لعل الصواب لا يتجاوزه.

(١) قوله: نفرق: [أورد عليه بأن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا، وبأنه إن أريد الفرق برؤية البصر فمصادرة، وإن أريد باستعماله فالبصر يفرق بين الأقرع والأقطع.]

(٢) قوله: والإمكان إلخ: [وأيضا هو يشمل المعدوم، فلو عللت به وجب صحة رؤية المعدوم الممكن.] أخرجه صاحب «المواقف» عن العلية بأنه يعم المعدوم أيضا، فبعليته يلزم رؤية المعدوم، وهو باطل إجماعا، وأشرنا إلى جوابه فيما مر. وأما هذا الطريق ففيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن الإمكان سلب محض؛ لأن السلب ليس إلا في مفهومه، والشيء لا يكون سلبيا أو معدوما بعدمية مفهومه.

ولأنه لا يسلم أنه عبارة عنه، بل عن صلوح الشيء للصدور، أو عن استوائه في طرفيه، أو عن كونه غير مقتض للوجود والعدم، والمفهوم لا يكون سلبيا بعدمية القيد، كما في «رجل غير فاضل».

ولأنه لو سلم فيجوز كونه سلبا ثابتا، لا سلبا بسيطا؛ لأنه صفة للممكن ومن الأعراض العامة اتفاقا، والصفات قائمة بموصوفاتها ولو انتزاعا، والقيام نحو من الوجود، والسلب البسيط ليس من الصفات والعوارض، وإلا لانقلب ثابتا.

ولأنه لو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي، وهو الصحة أي الإمكان، والعدم للعدم، كعدم العلة لعدم المعلول.

ولأنه لو سلم أنه لا يراد بصحته مفهومها العدمي، بل متعلقه أي مصداقه، كما قالوا. قلنا: هكذا يجوز أن يراد بالإمكان متعلقه ومطابقه ومنشؤه ومصداقه.

ولو سلم كل ذلك فإنما يتم في الإمكان، لا في الحدوث؛ لأن المسلم عدم صلوح العلية في نفس العدم، لا في المشتمل على المعنى العدمي، ولا عدم صلوح الشرطية في العدم، فيجوز أن يكون مجموع الوجود والعدم في الحدوث علة وأحدهما -وهو العدم- شرطا للعلية، أو يكون العلة هو الوجود المقيد بذلك أو الملحوظ به، والعدم خارجا عن العلة قيدا لها أو للحاظها، فلا يلزم عدم علية الحدوث.

ولا مدخل للعدم في العلية(١)، فتعين الوجود(٢)، وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يُرى
لأن الوجود من لوازم العلية — أي معنى، لا لفظا فقط — من الممكنات

من حيث تحقق علة الصحة، وهي الوجود، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص
للرؤية — ووجود العلة المستقلة في أمر يوجب وجود حكمها — أي امتناع الرؤية

الممكن شرطًا(٣)، أو من خواص الواجب مانعًا.
للرؤية — عن وجود المبصرية

وكذا يصح أن يُرى(٤) سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير
أي كما يصح أن الواجب — المسموعة — المذوقة

ذلك، وإنما لا يُرى؛ بناءً على أن الله تعالى(٥) لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء
من الملموسات — بالفعل — لا على أنه ممتنع عقلا — فالأسباب أمارات وأسباب ظاهرة، لا حقيقية

على امتناع رؤيتها.
بالذات عقلا

وحين(٦) اعترض بأن الصحة عدمية، فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي
الظرف متعلق بقوله: «أجيب» الآتي — لأن المحتاج إليها هو الوجود

قد يُعلَّل(٧) بالمختلفات، ....
بالنوع أو الجنس

---

(١) قوله: في العلية: [لأنه لا تأثير لما هو عدم وسلب.]

(٢) قوله: الوجود: [بعد إسقاط الإمكان والحدوث؛ لاشتمالهما على العدم، أو بعد إسقاط العدم عنهما، فبقي الوجود.]

(٣) قوله: شرطا: [مع أنه لو ثبت الشرطية أو المانعية لم يمتنع الصحة بالذات، وهو المطلوب، بل بالعارض الخارجي، فافهم.] ولم يثبت بعد. نعم يتوهم أن التجرد عن المادة مانع عن المحسوسية. وقوله: «وكذا يصح إلخ» مبني على أن ما جعلوه من شرائط البصر أو السمع وغيرهما عادية لا حقيقية، حتى يمتنع عقلا بدونها بالذات.

(٤) قوله: أن يرى: [بالعين أو القوة الباصرة؛ لقدرته تعالى على أن يعطيها أن تبصرها.]

(٥) قوله: تعالى: [أي هو بالنظر إلى جري العادة، كما هو رأي الأشاعرة في العلل والأسباب.]

(٦) قوله: وحين إلخ: **الأصوب عندي** في إدارة الكلام على المسالك العقلية: أن لا يتحملوا على أنفسم مؤن الإثبات وأثقال إنارة الدعوى وإصره وأغلاله، بل يقصر البحث من هذا الجانب في القدح في أدلتهم على الامتناع العقلي الذاتي، فيخلص لنا مرتبة السائل المانع، وللمخالف يسلم منصب المدعي، حتى لا يقعوا في المعاطب المورطة المتعذرة النجاة عنها. ويقال بإزاء المخالف: مدار صرف النصوص القطعية عن ظواهرها هو ثبوت الامتناع بالبراهين العقلية القطعية، كما في التجسم لا إثبات الجواز بالبرهان، ولا توهم قيام برهان على الاستحالة أو احتمالها، ومتى لم يقم عندنا برهان قوي بعدُ على امتناع الرؤية؛ بناء على أنه لم يثبت كون الشرائط حقيقية، وجاز كونها على جري العادة: تبقى النصوص في اعتقاد ظواهرها على أصلها، وهو عدم الصرف؛ إذ لو لا ذلك لم يعتقد بظواهر سائر النصوص؛ لاحتمال قيام برهان على خلافها.

(٧) قوله: قد يعلل: [لا الشخصي، وإلا لزم توارد العلل على شخص واحد.]

كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي[1] علة مشتركة. ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي.

أي بانعكاس أشعتها، وإلا فلا حرارة فيها — كالحدوث — بمعنى ما به الموجودية

ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه. أجيب بأن المراد بالعلة: متعلَّق

على ما هو مذهب الأشاعرة — أي عين ماهيته — لأنه لا يقبلها المعدوم — ليس ما يوجده ويؤثر فيه

الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًّا.

أي علته القابلية، لا الفاعلية — بمعنى موجود في العين

---

(١) قوله: فلا يستدعي إلخ: اعلم أن المخالف أورد على هذا الدليل وجوها:

الأول: أن الأعراض مرئية، لا الجواهر، وما يرى من الجواهر من أقطارها الثلاثة، هو المقدار، وهو عرض، لا جوهر. وأجيب بأنه بناء على نفي الجوهر الفرد، وقد أثبتناه، وقد عرفت أن أدلة إثباته -كما ترى- غير قوية. ويجاب بأنه لو توقف الرؤية على المقدار العرضي لم يمكن تصور وجودها بدونه، مع أنا لو فرضنا تركب هذه الأجسام المشهودة من الأجزاء التي لا تتجزأ، بلا اتصال حقيقي بل باتصال حسي: رأيناها بلا مرية.

وفيه أن هذا الحسي الخيالي نائب مناب الحقيقي في باب الرؤية، ويفرض حقيقيا، فيكون هو المقدار العرضي في هذا الباب، ولا يطلب ههنا الواقعية كما في الشعلة الجوالة، وتحرك ساحل البحر لجالس السفينة.

والثاني: أن الصحة هو الإمكان، وهو عدمي لا يحتاج إلى العلة.

والجواب إلزاما: معارضته بأدلة كونه وجوديا. وتحقيقا: أنه لا يراد بعلتها ما يؤثر فيها ويجعلها موجودة، بل ما يمكن أن يتعلق به الرؤية، وبالجملة: منشأ أخذها وانتزاعها ومصداق حملها على شيء، والمطابق المحكي عنه بحكاية الصحة، ويقال له متعلق الرؤية، وهذا مما صرح به الآمدي، وهو أمر موجود، لا عدمي محض.

وفيه: أن هذا المعنى لا يسلمه الخصم في كل عرض كالقوى النفسانية والطبيعية والحيوانية والاستعدادية والعلم والقدرة والإرادة، ولا في كل جسم كما في البسائط العنصرية والفلكية الغير المنيرة، ولا في الجواهر المجردة كالنفوس، على أنه كما قرر ذلك. فليسلم ولا ينكر في علية الإمكان للرؤية إذا أخذ فعليا أو واقعيا.

والثالث: أن الواحد النوعي -أي بالوحدة الكلية المبهمة لا الشخصية- يعلل بالطبائع المختلفة اختلافا نوعيا لا ينتهي إلى اشتراك معنوي. وأجيب بما مر: أن المراد بعلتها متعلق الرؤية، ولا دخل فيه لخصوص هوية جوهر ولا عرض، كما مثله بالشبح المرئي من بعيد.

وفيه ما مر: أن عندهم المرئي من بعيد هو لونه وضوؤه، وأما جسمه وباقي أعراضه فبالعرض.

والرابع: أن المذكورية والمعلومية والإمكان أيضا مشتركة بينهما كالوجود، فلا يتم الحصر. وأجيب بما مر: أنها لا تخص الموجود. وفيه أنه لا يتم في مطلق التحيز وغيره.

والخامس: أن الوجود غير مشترك عند الأشاعرة بل مشترك لفظا، ولا اتحاد بين الوجودات في ذاتي، بل وجود كل شيء عينه. وأجيب بأن الدليل إلزامي من قبل الأشعري، وتحقيقي من قبل غيره، قاله الآمدي. وبأن معناه: كون الشيء ذا هوية، وهو مشترك ضرورة. =

ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأنا أولَ[1] ما نرى شَبَحًا من بعيد إنما ندرِك منه هوية مَّا، دون خصوصية جوهرية، أو عرضية، أو إنسانية، أو فرسية، ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، ....

(ظرف لقوله: «إنما ندرك» - جواب عن قوله: «فالواحد النوعي» - أو الجوهر الفرد - أي صورة - مشخصة - لأن ذلك غير متميز في الإدراك برؤيته من بعيد - بل متقدرا بتقدر ما - من أنحاء الجوهرية والعرضية - هي المجملة الحاصلة من بعيد - كما في إجمال البساطة المنحلة - الفردة - لعدم التميز الكامل)

= وفيه: أن هذا مفهوم محض عارض اعتبار، أي لا يصلح أن يكون متعلق الرؤية إلا مصداقه ومنشأه، وهو مختلف بلا اشتراك، وهو عين حقيقة كل شيء، وما أورد عليه الشارح قدمناه سابقا، ومعناه: كون المتعلق هو المادية أو الجسمانية لا المفهوم المردد بين الجسمية وما يتبعها، كما هو ظاهر كلامه، ولا يتصور التعدد في متعلقه؛ إذ وحدة المنتزع ناشئة من وحدة منشئه، فتدبر.

(١) قوله: أول إلخ: **قلت**: قد وصل إليّ سؤال على نمط الأصول المبرهن عليها في فلسفة أهل التحقيق من الإسلاميين: أن الحاصل لنا عند رؤية البارئ -عز مجده- وعند هذا النحو من انكشافه: لا يخلو إما أن يكون كنهه وعين حقيقته، وحصوله لنا وتصوره بكنهه وعلمه بالذات محال على ما أقيم عليه البرهان، أو صفة حقيقية له، وكل صفة له كذلك عين ذاته على ما حقق، أو وجوده أو تشخصه وهويته، وكلها عين ذاته أيضا، أو صفة إضافية أو سلبية اعتبارية، وهو حاصل لنا الآن أيضا، فينبغي أن يقال له: رؤية، مع أن علم الصفات لا سيما الاعتبارية ليس رؤية وإبصارا للشيء، وإنما هو علم تعقلي كلي وعلم بالوجه، على أن المرئي هو العوارض المشخصة المادية، لا نفس التشخص، وليس هناك عوارض مشخصة، حتى يبصر برؤيتها، فلو فرض غيرية التشخص لم يلزم الجواز، بل الامتناع.

والظاهر عندي: أنه لا مخلص عنه إلا بهدم أساس الأصول المبني عليها هذا السؤال، منها: القول بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن؛ فإنه مخدوش بما لا نجاة عنه، مع أنه لو سلم وجب خصوصه بالطبائع الكلية. وأما التشخصات الخارجية فلا تحصل بأنفسها، فلا محيص فيها عن القول بأشباحها الحاصلة في الذهن، أو الحواس عند العلم بها.

ولا محذور في حصول الشبح ههنا؛ لأنه مباين ممكن لا يلزم بإمكانه إمكان الواجب، مع أنه لا يلزمنا القول بالشبح أيضا، بل يكفي اختيار القول بأن الكاشف هو الحضور عند الحاسة، وشرائط المقابلة وغيرها عادية غير واجبة، وكيفية الحضور ههنا مجهولة. ومنها: أن صفاته عين ذاته.

ومنها: أن وجوده وتشخصه عين ذاته، وقد تكفل المتكلمون وضمنوا إبطالهما، وفيه ما قد عرفت. والأشعري قائل بعينية الوجود والتشخص بالذات، لا بمعناهما المصدري، بل بمعنى مبدأ الآثار ومنشأ الامتياز.

ومنها: أن كنهه ممتنع التصور، وهو مختلف. وهدم كل من هذه الأصول هادم لأصل السؤال.

فمتعلَّق الرؤية هو كون[1] الشيء له هوية مّا، وهو المعني بالوجود، واشتراكه ضروري. وفيه
لا يراد به المعنى المصدري بل هويته — ههنا — جواب عن الأخير
نظر[2]؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار
فلا يفسد اشتراكه بين الواجب والممكن؛ لتنزه الواجب عن الجسمانية — الجسمانية المادية
خصوصية.
خاصة منها

وتقرير الثاني: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، ....
لما جاء ربه في الطور لميقاته — هذا بإزاء المخالف الإسلامي، لا الفلاسفة — أن يرى ربه — (الأعراف: ١٤٣)

---

(١) قوله: هو كون إلخ: قلت: بهذا اندفع ما أورد على السابق: أن الوجود لو فرض معناه مشتركا فهو أيضا عدمي؛ لأنه اعتباري غير موجود في العين، وإنما في الخارج هو الموجود أي مصداقه لا مفهومه، وهو متعدد لا واحد، ومختلف بلا اشتراك معنى أصلا. نعم يرد أن الهوية المطلقة أيضا أمر اعتباري، والهويات الخاصة غير مشتركة، فانهدم وجوب اشتراك العلة. ولو سلمنا أنه لا دخل لخصوصية الجوهرية والعرضية فلا يلزم منه أن لا يكون لخصوصية الشخصية في كل هوية دخلٌ، بل هي متعلق الرؤية؛ إذ لم يبطل تعليل الواحد المبهم بالعلل المختلفة.

(٢) قوله: وفيه نظر إلخ: وفيه نظران آخران أيضا، الأول: بجواز كون متعلقها التحيز المطلق، أو وجوب الوجود بالغير، أو المقابلة، وكلها وجود. وأجيب بأن التحيز والمقابلة في الجوهر بالأصالة وفي العرض بالتبع، فالمعنى في كل منهما مختلف، فلا يوجد واحد مشترك. وأن نفس الوجوب إذا كان علة كان مفيدا؛ لشموله الواجب، وأما قيد كونه بالغير فاعتباري، لا يصلح علة ومتعلقا لها. وفيه: أن تقيده بالأصالة والتبعية دليلٌ على وجود المطلق المشترك، ولذا قسم المتحيز إلى العين والعرض، وأن اعتبارية القيد لا تستلزم اعتبارية مصداقه، والأمور العدمية كثيرا ما تكون كاشفة عن الأمور الوجودية معبرا بها عنها، كعدم الباب عن فضاء، وهذا يجيز كون الحدوث علة.

والثاني: أن الدليل منقوض بصحة الملموسية، بأنه لو تمّ لدلّ على صحة ملموسيته تعالى بعين هذه المقدمات، قال في «شرح المقاصد»: وأما النقض بصحة الملموسية فقوي، فالإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي. انتهى وأجيب تارة بمنع اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض؛ فإنها مختصة بالأعراض، فلم يجر أولى مقدماته. وتارة بمنع استحالة الملموسية بناء على أصل الأشعري: أن ما يلزم في أنحاء الإحساس شرائط عادية، لا حقيقية، وكلها على جري العادة، زعمها الوهمُ من دوام المصاحبة شرائطَ ولوازمَ الحقيقة، فكما جاز رؤيته بلا كيف ولا جهة ولا مكان ولا صورة ولا مقابلة وقرب وبُعد من المسافة: جاز لمسه بلا مكان ولا جهة ولا صلابة ولا لين ولا مماسَّة.

قلت: كلاهما ضعيف، أما الأول: فلأن لمس الجوهر أظهر من رؤية الجوهر؛ لأن الظاهر مما مسه اللامس هو الجسم، ومما يراه الرائي هو اللون. ولأنه إن أريد باختصاصه بها أنه لا يتعلق بالجوهر بالذات فمسلم، لكنه جار في الرؤية أيضا كما مر، وإن أريد به أنه لا يتعلق به مطلقا فممنوع، بل ظاهر البطلان.

وأما الثاني: فلأن الظاهر أنه متفق على بطلانه، بل هو غير معقول أصلا بداهة. ثم عليه يلزم صحة المذوقية والمسموعية =

حتى سأله ما يمتنع عليه

فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلًا[١] بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهًا وعبثًا

أي الرؤية — الصادر من موسى عليه السلام — عليه — لو سأله مع علمه

وطلبًا للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك. وأن الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار[٢] الجبل[٣]،

بعد علمه أنه محال — الجهل والسفه والعبث وطلب المحال؛ لأنه أدنى من صنيع الجهلة ٦

= وغيرهما، والظاهر أن المدرك بهذه الحواس خواص الأجسام، لا مجرد الانكشاف التام. نعم يمكن على عموم القدرة توسيطُ كلّ حاسة في حصول الكشف التام الغير الإحساسي أيضا، فافهم.

(١) قوله: جهلا إلخ: وأجاب المعتزلة عن الأول بأن الجهل بصفاته لا يضر بمنصب النبوة، والضروري له معرفة التوحيد وكمالاته وشرائعه.

وعن الثاني بأن غاية ما لزم من التعليق لزوم المعلق للمعلق عليه، والممكن قد يستلزم الممتنع بالذات، فيكون به ممتنعا بالغير، لا بالذات، كما أن عدم القيامة ممكن ومستلزم، لكذبه تعالى، وهو ممتنع بالذات، وكما قالت الحكماء: عدم العقل الأول ممكن مستلزم لعدم الواجب، ولا يصير به ممتنعا بالذات. وقد يقرر بأنه إن أريد الممكن بالإمكان الذاتي فلزوم المحال له لا يرفع إمكانه، فقد يلزم منه محال، وإن أريد به الممكن بالإمكان النفس الأمري فكون الاستقرار ممكنا بذلك المعنى: غير مسلم. وقد يقرر بأنه يصح أن يقال: إن انعدم المعلول انعدم العلة، وقد يمتنع عدم العلة.

والحل: أن التعليق باعتبار الوقوع، وكلاهما سيان فيه، لا باعتبار الإمكان. والجواب عن الأول بأنه تجويز الجهل كليم الله من أعالي أولي العزم بما يمتنع عليه تعالى، مع علم آحاد المعتزلة بذلك، وهل هذا إلا بدعة وضلال؟

وعن الثاني بأن تركيب قولك: «إن انعدم إلخ» لا يصح في اللغة، وإنما الصحيح فيها عكسه.

ولذا قال في «شرح المواقف»: إذا فرض وقوع الشرط الممكن فإن صح وقوع المشروط فيكون ممكنا، وإلا فلا معنى للتعليق والمجازاة.

وفيه أولا: أنه في عدم الصحة من سند.

وثانيا: أن عكس النقيض للموجبة الكلية موجبة كلية، فإن لم يصحّ عرفا ما يقال في تعبير ذلك المعنى عرفا.

وثالثا: أن أئمة العربية صرحوا بوجود السببية بحسب النظر والملاحظة والعلم، لا بحسب الواقع، وهذا يتحقق على عكس ما في الواقع أيضا، كما في «إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة». والسببية العلمية والواقعية قد تتعاكسان، كما في الأدلة الآتية.

ثم لو سلم فالكلام قد يخرج على خلاف شائع الاستعمال ومتعارفه، كما في المظان الاستدلالية، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، كما سبق، وبسطه في موضعه في بيان حقيقة أداة «لو»، وهذا أيضا كأنه موضع برهاني، سائق إلى امتناع البصر المشار إليه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾.

(٢) قوله: باستقرار: [في قوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ (الأعراف: ١٤٣).]

(٣) قوله: الجبل: [حيث قال: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ﴾ الآية (الأعراف: ١٤٣).]

وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلَّق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

فإن إمكان سكونه ظاهر — أي تعليقه به — بذاتها — بالذات — وإلا كان ممكنا، أو كان التقدير محالا

وقد اعترض بوجوه

على هذا الوجه الثاني

١- أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل[1] قومه، حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾، فسأل؛ ليعلموا امتناعها، كما علمه هو.

(البقرة: ٥٥) — ولم يقل: «رب أرهم ينظروا إليك»؛ لأن نفي رؤيته أدل على امتناعها من نفي رؤيتهم

٢- وبأنا لا نسلم ....

(١) قوله: لأجل إلخ: اعلم أن للمعتزلة في جوابه مسالك:

الأول: مسلك أبي الهذيل، وتبعه فيه الجبائي وأكثر البصريين: أنه لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروري؛ لأنه لازمها، وهذا شائع، فـ«رأى» بمعنى «علم» كثير.

وأجيب عنه أولا: بأنه خلاف الظاهر في لفظ «النظر»، وهو مرتب على «الرؤية» في قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وعليه يجب أن يكون «النظر» أيضا بمعناه، لكنه لا يستعمل فيه مقرونا بـ«إلى»، وخلاف الظاهر لا يتحمل ما لم يقم برهان على امتناع الظاهر، ولم يقم عندنا.

وثانيا: أنه يلزمه أن لا يعلمه موسى علما ضروريا، مع أن المخاطب معلوم ضرورة.

وثالثا: أنه يجب مطابقة الجوابِ السؤالَ، و﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نفي للرؤية بإجماع المعتزلة، فلم يتطابقا.

وفيه نظر؛ لأن ارتكاب خلاف الظاهر يلزمهم؛ لقيام البرهان على الاستحالة عندهم، فلا يلزمهم هذا السمعي؛ إذ مؤنة الإثبات على المستدل، ولأن مراتب الضرورة في الكشف مختلفة، فيجوز أن يسأله ما هو فوق ما يعلمه به خطابا.

ولأن إجماع غيرهم لا يلزمهم، بل لا إجماع عند خلاف هؤلاء، مع أنه لا يسلم حجيته في غير الأحكام، على أن المطابقة ممكنة بالتضمن، كأنه قيل: ما فوقه إلا الرؤية، وهي لا تتصور لك.

والتأويل الثاني: ما اختاره الكعبي والبغداديون: أن المضاف محذوف، أي أنظر إلى علمك وأمارتك، كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢)، أي أهلها.

وأجيب عنه أولا: أنه خلاف الظاهر، كما مر.

وثانيا: أن قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نفي لرؤيته كما سبق، لا لرؤية علم من أعلامه، فلم يتطابقا.

وثالثا: أن دك الجبل أعظم الأعلام، فمنع الرؤية للآية لا يناسبه قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾، مع أن قراره لا يناسبه الرؤية على هذا التأويل، بل يلائمها دكُّه.

أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل[1] حال تحركه[2]، وهو محال.

= وفيه ما عرفت، مع أن قراره في هذه الحالة أعظم آية على كمال ذاته وقدرته؛ لاقتضاء الجبل بطبعه حينئذ للدك، وهو صرف له عن مقتضاه.

والثالث: تأويل الجاحظ وأتباعه ما نقله الشارح: أنه كان عالما بالحق، لكن سأله قومه فقالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣)، ونسبه إلى نفسه؛ ليمنع عن الرؤية، فيعلمون منعها في حقهم بالأولى مبالغة، كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ الآية (الزمر: ٦٥). وفيه قطع دابر سؤالهم، وفي أخذ الصاعقة دلالة الاستحالة.

وأجيب بما مر وبما ذكره الشارح: وفيهم كفرة ومسلمون، فالكفرة لو سألوه لم يقبلوا قوله إذا كانوا غيًّا، ولم يسمعوا كلامه تعالى، والحضار هم السبعون المختارون، كما قال: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ (الأعراف: ١٥٥)، والمسلمة كفاهم قوله فقط، بل كان عليه زجرهم كما زجرهم بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ عند قولهم: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ (الأعراف: ١٣٨). وبأنهم إذ قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣) أخذتهم الصاعقة، وهي ردعهم عن سؤالهم، فلم يحتج إلى سؤاله، وما فيه دلالة الاستحالة فهي عقوبة لتعنتهم في قصد إعجازهم موسى، كما في قولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠﴾ (الإسراء: ٩٠)، وقولهم: أنزل علينا كتابا من السماء.

والرابع: أنه سأله إياها؛ لاطمئنان قلبه، وطلب زيادة قوة علمه بالاستحالة، كما في قول الخليل: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠).

والجواب: أن اليقين لا يتفاوت، والخليل خاطب جبرئيل ذلك؛ ليعلم أنه من عند الله.

وفيه: أنه خطاب منه لربه، لا لجبرئيل، ولا هو قادر على الإحياء، بل روي أنه أوحى الله إليه: أني اتخذت خليلا، وعلامته: أني أحيي الموتى بدعائه، فظنه الخليل نفسه، فطلب ذلك لطمأنينة قلبه. وفيه ما فيه.

وأيضا الجواب: أن موسى يمكنه هذا الغرض بدون سؤال المحال، فيطلب الدليل السمعي على استحالتها. وفيه أن تعيين الطريق غير واجب، وعندهم هذا الطريق أدل، وليس غير لائق بالأنبياء.

والخامس: أن علم استحالتها لا يلزم الأنبياء، وهو مع جوابه قد مر.

وقد يقال: إنه صغيرة جائزة على الأنبياء.

وفيه: أن العبث تنزه عنه أدنى مميز فضلا عن الأنبياء، مع أن اجتراءه على الله على رأيكم من الكبائر لا من الصغائر، مع أنها أيضا لا تجوز عندنا عليهم، كما يأتي.

[1] قوله: استقرار الجبل: [بل قد يقال: قراره عند تجلي الرب عليه -وهو سوق الكلام- يجوز أن يكون ممتنعا.]

[2] قوله: حال تحركه إلخ: حاصله أن تحركه لازم عند تجليه تعالى بالضرورة بمقتضى طبعه، فلو استقر حينئذ لزم وجود المتنافيين: أحدهما باللزوم الواقعي، والآخر بالفرض التعليقي، فلم يكن ما زعمتموه ممكنا ممكنا، وكان المعلق عليه المحال محالا، وعلى هذا لم يتّجه الجواب.

وأجيب بأن كلًّا من ذلك خلاف الظاهر(١)، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم(٢) قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة. وإن كانوا كفارًا لم يصدّقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيًّا مّا كان(٣) يكون السؤال عبثًا. والاستقرار حال التحرك أيضًا ممكن، بأن يقع السكون بدل(٤) الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

(أي في إخباره بحكمه - لرؤيته تعالى - لا طائل فيه لأحد - جواب عن الثاني)

واجبة(٥، ٦) بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة.

(أي واقعة ضرورية لخبر المخبر الصادق - أي إثباتها أو لزومها وعدا)

---

(١) قوله: خلاف الظاهر: [لأنه تقييد للمطلق، ويجوز في التكلم عن العينية.]

(٢) قوله: كفاهم: [قيل: كانوا مؤمنين به تعالى كافرين بنبوته عليه السلام؛ لقولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ الآية، فينفعهم سماع قوله تعالى بنفيها، لا مجرد قوله عليه السلام.]

(٣) قوله: وأيا ما كان إلخ: [شرطية، أي أيّ تقدير من التقديرين فرض يكون إلخ.]

(٤) قوله: بدل إلخ: حاصله: أنه فرق بين أخذ الممكن بشرط وجوده، وأخذه في زمان وجوده، ففي الأول يمتنع عدمه، وفي الثاني لا؛ لأن للشرط مدخلا يجب به وجوده مع مشروطه، والظرف لا مدخل له، فزيد مثلا في زمان وجوده ممكن العدم، وبشرط وجوده واجب الوجود، ممتنع العدم. وهذا هو مبنى الفرق بين المشروطة بشرط الوصف وبينها في زمان الوصف. فسكونه في زمان حركته ممكن بأن لا يقع حركته، ويقع مكانها سكونه لا بشرط حركته، أي هو معها، حتى يلزم اجتماعهما، فكل منهما على البدلية ممكن في وقت واحد، لا على وجه الجمعية.

وقد يجاب بأنه لا دلالة على هذا القيد، والإضمار لا يسمع بلا قرينة على أنه لا ضرورة إليه، فافهم.

(٥) قوله: واجبة إلخ: أي ضرورية بالوجوب بالغير؛ ضرورة امتناع خلف الوعد منه تعالى، لا أنها واجبة بالذات غير مقدور عدمها، ولا أنها واجبة عليه تعالى. وقيل: أدلة السمع على وقوعها أدل دليل على إمكانها؛ لاستلزام الوقوع للإمكان، فلا حاجة إلى أدلة العقل على إمكانها.

واختاره صاحب «المواقف»، وسلّمه شارحه السيد. والظاهر أنها ليست أدلة على الإمكان فضلا عن كونها أدل؛ لأن تسليم دلالتها على ما تنطق به فرع ثبوت الإمكان، وإلا لصح الاستدلال بالسمع على إمكان جسميته وعلى وقوعها، بل الأولى أن يقال: دلالتها على الإمكان سلمت إذا لم يقم عندنا برهان على الامتناع، فمدار الكلام الأول على إزاحة شبهاتهم أولًا، ثم إثبات الإمكان والوقوع بالسمع ثانيًا.

(٦) قوله: واجبة: [أي ضرورية بالوعد، أو ثابتة من «وجب» إذا ثبت، أو مؤكدة، أو واجبة؛ بناء على أن الوجود محفوف بين الوجوبين.]

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ[1] يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا[2، 3] نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾. (القيامة: ٢٢، ٢٣)

وأما السنة: ....

---

(١) قوله: وجوه إلخ: هذا أحد الدليلين منه، والآخر قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٥)، يشير بمفهومه ويكونه لتحقيرهم إلى تبرئ المؤمنين عن الحجاب، فيرونه، ويشير إليه الآيات الأخر ولو بعيدا، كقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ (الكهف: ١١٠).

(٢) قوله: إلى ربها إلخ: توجيهه: أن «النظر» بصلة «في» معناه: الفكر، وبصلة اللام معناه: الرأفة، وبصلة «إلى» معناه: الرؤية، وبلا واسطة معناه: الانتظار، وههنا بـ«إلى»، فيحمل على الرؤية، فتقع.

وردّه المعتزلة أولا بأن «إلى» اسم مفرد «الآلاء» بمعنى النعمة، لا حرف جر، فهو متعدٍّ بنفسه، أي منتظرة نعمة ربها.

وأجيب بأن انتظار النعمة غم، ومن ثمه قيل: الانتظار الموت الأحمر، فلا يصلح إخباره بشارة.

وفيه: أن الانتظار من حيث تضمنه معنى الرجاء القريب الحصول يكون في نفسه نعمة؛ إذ لم يكن قبل الانتظار ترقب ورجاء، فقرب القوة من الفعل أحسن من العدم ومن القوة البعيدة، ويلائمه قرينة قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ (القيامة: ٢٤-٢٥)، أي غير مترقبة النعمة ولا راجية الصواب، بل المصائب والعقوبة، فافهم.

وثانيا: أن «النظر» بـ«إلى» قد يأتي بمعنى: الانتظار، كقول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وأمثاله كثيرة.

وأجيب بحذف المضاف، أي إلى جهة الله، وهو العلو في العرف، وقد ترفع الأيدي إليه في الدعاء. وفيه: أنه هادم للمطلوب؛ إذ مثله يمكن ههنا، أي ناظرة إلى جهته، أو عظمة شأنه وأعلامه أو ثوابه وغيرها.

وثالثا: أن «النظر» بـ«إلى» حقيقة لتقليب الحدقة للرؤية، كما في قوله تعالى: ﴿تَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٨)، ويوصف بـ«الشدة» و«الازورار» و«الرضاء» و«التجبر» و«الذل» و«الخشوع»، ولا يوصف بها «الرؤية»، ولا تستلزمه «الرؤية». وأجيب بأنه خلاف النقل. وفيه ما فيه ولذا قال صاحب «المواقف»: ولا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جدا، وحينئذ لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية، أي فيما يطلب فيه اليقين. قال: والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وعلى كون الآيتين محمولتين على الظاهر. انتهى

قلت: هذا يكفي لاطمئنان قلوبنا في نفسها، وأما بإزاء المخالف فإنما يتم بعد تسليمه الإجماع، ثم حجيته.

(٣) قوله: إلى ربها: [قد يؤوّل بأن «ربها» عبارة عن أصحاب الوجوه، أي وجوه ذات بهجة ناظرة إلى أصحابها؛ لأنه يوجب السرور.]

شبهه لا في الضوء والجهة، بل في شمول الكل فيه

فقوله عليه السلام[(١)]: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر». وهو مشهور، رواه[(٢)] أحد

قيده به؛ لأن رؤية الهلال مختصة بالمستهلين

وعشرون من أكابر[(٣)] الصحابة رضوان الله عليهم.

فصار متواترا معنى

وأما الإجماع: فهو[(٤)] أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات

على وجوب الرؤية — بعد الصدر الأول — من المعتزلة والروافض

الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين[(٥)] وشاعت شبههم

لا على معانيها المؤولة من الخصم — أي انتشرت

وتأويلاتهم.

في النصوص

وأقوى[(٦)] شبههم من العقليات

أي الأدلة العقلية

---

(١) قوله: فقوله عليه السلام إلخ: رواه أبو حنيفة في «مسنده» عن إسماعيل بن أبي خالد وبيان بن بشر عن قيس بن أبي حازم عن جرير البجلي، رفعه بلفظ «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته». أخرجه ابن حماد في «مسنده». ولهذا الحديث ألفاظ وطرق مختلفة كثيرة. أخرجه أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات والمستدركات والمعاجم وغيرها مطولا ومختصرا، فقد أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن قيس وصهيب مختصرا، وأبي هريرة وأبي سعيد مطولا، وهكذا البخاري والأربعة من حديث جابر وكثير من كبار الصحابة. وحديث أبي سعيد رواه الشيخان في «صحيحيهما»، وأحمد في «مسنده»، وابن ماجه في «سننه»، والحاكم في «مستدركه» وغيرهم.

وقد يستدل بإشارة قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ (المطففين: ٢٣)، وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، وقوله: ﴿لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥)، وآيات اللقاء.

(٢) قوله: رواه إلخ: قال النووي في «شرح مسلم»: وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمة، على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ، وآيات القرآن فيها مشهورة.

(٣) قوله: أكابر: [لفظ «الأكابر» يشير إلى أن أقلهم كالأكثر، فبأقلهم ينعقد التواتر.]

(٤) قوله: فهو: [قيل: الخصم لا يسلمه، بل يقول: يتوهم السكوت منهم عن تحقيق معاني الكتاب والسنن.]

(٥) قوله: المخالفين إلخ: هم طوائف من أهل البدع: المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة كما قاله النووي، والجهمية واليهود، كما قاله أبو شكور السالمي في «تمهيده».

والظاهر: أن الفرق كلها مخالفة لأهل السنة فيها، سوى المجسمة والكرامية، سواء كانت روافض أو خوارج أو غيرهما، كما صرح به الكتب الكلامية.

(٦) قوله: وأقوى إلخ: [وأما من السمع فبقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ بأن «لن» للتأبيد، وهو منقوض لقوله تعالى. =

أن الـرؤية مشروطـة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما، بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع[1] هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله:

فيرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة، أو اتصال شعاع[2]، أو ثبوت مسافة[3، 4] بين الرائي

= قلنا: منقوض بكثير من النصوص، ولو سلم فالتأبيد دنياوي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ (البقرة: ٩٥).

(١) قوله: منع إلخ: يعني هذه شرائط عادية، ليست مما يمتنع عقلا انفكاك الرؤية عنها، فقد لا يوجد المقابلة على خرق العادة، كما أخرجه الشيخان مرفوعا: «أتموا صفوفكم؛ فإني أراكم من وراء ظهري».

(٢) قوله: شعاع: [هذا المضمون بهذا التنزيه بوجوه النفي مذكور في «الفقه الأكبر»، فبطل قول الجائل القائل بأن أحدا من الأئمة السلف لم يذكر هذه الوجوه المنفية، والكتاب والسنة ساكتان عنه، بل قاعد إلى نفي محض للرؤية. وهذا مرتبة في غاية من إفراط جهله، ولا غرو؛ فإنه من الدواب الإنسية.]

(٣) قوله: مسافة: [قيل: هذا النحو من الرؤية مخالفة الحقيقة للرؤية المشروطة المتكلم فيها. قلنا أولا: الاشتراط في الأجسام أيضا عادي. وثانيا: الشروط خارجة، فلا يختلف به القوم، وهو نحو النوع الخاص من الكشف.]

(٤) قوله: مسافة إلخ: في «الفقه الأكبر»: ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا كمية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة. انتهى وفي الوصية المعزوة إلى أبي حنيفة: ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف ولا تشبيه ولا جهة حق. انتهى

وقال الشيخ المحدث ولي الله الدهلوي في «اعتقاده الصحيح»: وهو مرئي للمؤمنين في يوم القيامة بوجهين:

أحدهما: أن ينكشف عليهم انكشافا تاما بليغا، أكثر من التصديق به عقلا، فكأنه الرؤية بالبصر، إلا أنه من غير موازاة ومقابلة وجهة وشكل. وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم، وهو حق. وإنما خطؤهم في تأويلهم الرؤية بهذا المعنى، أو حصرهم الرؤية في هذا المعنى.

وثانيهما: أن يتمثل لهم بصور كثيرة كما هو مذكور في السنة، فيرونه بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة كما يقع في المنام، كما أخبر به النبي ﷺ حيث قال: «رأيت ربي في أحسن صورة». انتهى

قلت: هذا يقود النزاع بين الفريقين إلى كونه لفظيا، فلا ينكر رؤية المجالي والمظاهر من الصور، لكنها ليست عينه تعالى، نعم هي مظان قوة ظهور شأنه وقدرته وتجلياته، ولها به نوع من الربط، وقد قال كثير من المشايخ الصوفية: إن له سبحانه تجليات صورية في العقبى. انتهى

ثم ما قاله مبني على وجود عالم المثال، وقد أقر به حيث قال في كتابه «الحجة البالغة»: قد استفاض في الحديث: =

وبين الله تعالى، وقياس[١] الغائب على الشاهد فاسد[٢].

= أن الله تعالى يتجلى بصور كثيرة لأهل الموقف، وأن النبي ﷺ دخل على ربه وهو على كرسيه، وأن الله تعالى يكلم ابن آدم شفاهًا، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

والناظر في هذه الأحاديث بين إحدى ثلاث:

١- إما أن يُقر بظاهرها فيضطر إلى إثبات عالَم ذكرنا شأنه. وهذه هي التي يقتضيها قاعدة أهل الحديث، نبه على ذلك السيوطي، وبها أقول، وإليها أذهب.

٢- أو يقول: إن هذه الوقائع تتراءى لحسِّ الرائي، وتتمثل له في بصره وإن لم تكن خارج حسه. وقال بنظير ذلك ابن مسعود ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ (الدخان: ١٠): إنهم أصابهم جدب، فكان أحدهم ينظر إلى السماء فيرى كهيئة الدخان من الجوع.

ويذكر عن ابن الماجشون: أن كل حديث جاء في التنقل والرؤية في المحشر فمعناه: أنه يغيِّر أبصار خلقه، فيرونه نازلا متجليا، ويناجي خلقه ويخاطبهم، وهو غير متغير عن عظمته، ولا منتقل؛ ليعلموا أن الله على كل شيء قدير.

٣- أو يجعلها تمثيلا لتفهيم معان أخر. ولستُ أرى المقتصر على الثالثة من أهل الحق. انتهى

فعلى هذا يؤول النزاع إلى اللفظ، كما نقل عن كتابه «أنفاس العارفين». فغاية أمر المعتزلة والشيعة فيه خطأ في الاجتهاد، ناش من الاشتباه، أو إنكارهم لهذا العالم، فلا يقال لهم به: مارقة فرعونية شيطانية وأمثالها.

(١) قوله: وقياس إلخ: قال شارح «العقيدة الطحاوية»: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة؟ وفيه دليل على علوه على خلقه. انتهى

وتعقبه القاري في شرح «الفقه الأكبر»، وقال: وكأنه قائل بالجهة العلوية. ومذهب أهل السنة: أنه لا يرى في جهة، والتشبيه في «كما ترون القمر» في الجملة، أي كمال التميز، لا من جميع الوجوه. انتهى

وخرجت عليه من الزاوية المنفرجة طائفةٌ باغية كسبية قنوجية مجسمة فرعونية مشبهة، آكلة من أكساب أبضاع نسائها، محدثة ضراط البدع وفساءها، محترفة الوقيعة في أئمة الأمة ورؤسائها، فقالت: لا استحالة في إثبات الجهة ورؤية الله تعالى بالمقابلة، وهل هذا إلا تجسيم جسيم. ومبنى حسبانها أن نفي هذه الأمور سائق إلى عدم محض، فالوجود عندهم كأنه مقصور على المحسوس الجسماني، وما هذا إلا شيطنة متمحضة، كبرت كلمة تخرج من أفواههم، إن يقولون إلا كذبا.

(٢) قوله: فاسد إلخ: فهذه شرائط رؤية الأجسام المتلونة وأعراضها، لا المجرد المحض عن المادية. قال السالمي في «تمهيده»:

ما هو من جنس العالم موجود محدث، ومن ضرورته كونه جوهرا. وكل جوهر جنس ونوع. وكل ما له جنس ونوع لا بد له من القطع والفصل. وكل ما له قطع لا بد له من الحد والنهاية. وكل ما له حد لا بد له من الطول والعرض والعمق. وكل ما له هذه الثلاثة لا بد له من اللون والكيفية. فما له هذه الصفات لا يرى إلا بها. انتهى

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية[1] الله تعالى إيانا[2]. وفيه نظر؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر[3،4].

= **قلت**: انظر إلى هذه القضايا الضرورية، ترى فيها كماله في ادعائه، هل ترى منها صادقة مسلَّمة للخصم أو غيره؟ فالأولى فمنقوضة بالأعراض.

والثانية بالبسائط، كالنفوس عندنا والعقول عندهم، وبالأجناس نفسها كالمقولات.

والثالثة ظاهرة البطلان بعد صرفها إلى معنى صلوح القطع، كما في النقطة والجوهر الفرد والنفس، وكما في الأفلاك عندهم.

والرابعة منقوضة بمحيط الدائرة والكرة. والخامسة بالأعراض من الكيف والخط والسطح.

والسادسة ببسائط العناصر والأفلاك عندهم، فالهواء مثلا لا لون له، وكذا الماء. فلو رأيت كتابه «التمهيد» وجدته مملوءًا من مقدمات خطابية بل أدون منها.

(١) قوله: برؤية إلخ: قال السالمي: فإن قيل: لما كان الرائي في مكان وجب أن يكون المرئي في مكان.

قلنا: ليس كذلك؛ لأنه تعالى يرى الأشياء وليس في المكان، فكذلك يُرى لا في مكان. انتهى

(٢) قوله: برؤية الله تعالى إيانا: [فيه أن الخصم غير قائل برؤيته تعالى وإبصاره إيانا إلا بمعنى أنه عالم بالمبصرات، لا أنه يراها ببصره وحاسته أو يحس بها.]

(٣) قوله: بحاسة البصر: [قال ابن الهمام: الرؤية نسبة خاصة بين الرائي والمرئي، لو اقتضت عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر فيها أيضا؛ لاشتراكهما في التعلق، وإلا فتحكم لزومها لأحدهما دون الآخر، وفيه ما فيه.]

(٤) قوله: بحاسة البصر: سواء كان بصر الملك أو الجن أو الإنس الذكر أو الأنثى؛ فإن الرؤية ثابتة للكل؛ لإطلاق النصوص القرآنية، وصيغ المذكر والخطاب لا تنافيه؛ لأن الأحكام عامة كما في: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ولأن هذا نعمة عظيمة بإزاء الإيمان، وهو شامل للكل. كيف لا؟ والملائكة أفضل وأقرب من العصاة، ومنهم رسل، فقد قال الله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾، وقال: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ (الحج: ٧٥)، وقال: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۝١٦﴾ (العبس: ١٥-١٦)، وقال: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ (التحريم: ٦)، فكيف يكونون أدون من العصاة والمبتدعين؟

وكذا من النساء فاطمة وخديجة ومريم وآسية وعائشة أعظم منزلة بكثير من كثير من الصحابة، فضلا عن الأولياء، فضلا عن العوام، كيف يحرمن الرؤية، وهي أعظم نعم الجنة، ويناله الفسقة وأهل البدع؟

قال السيوطي: لا يصح ما قيل: لا رؤية للملائكة والجن، بل الأشعري قال: إنه يراه ملائكة في الجنة، ونص عليه البيهقي، وأورد فيه أحاديث، نعم يمكن المنع في حق الجن.

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية، والحاسة سليمة، وسائر[١] الشرائط موجودة: لوجب أن يُرى، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة.

(البارئ عز اسمه - الواو حالية - الإضافة لفظية إلى الفاعل - بلند - صفة لـ«الجبال» - أي كونها بهذه الصفة)

قلنا: ممنوع[٢]؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى[٣]، ....

(أي وجوب الرؤية عند شرائطها)

= وعند أبي حنيفة وجماعة من الأئمة: أنه لا ثواب للجن، ولا تدخل الجنة، غاية أمرهم النجاة عن جهنم، ومع هذا له تعالى فضل واسع تنال الجن هذه النعمة، وإن لم يكن كل يوم أو جمعة.

واختلف في النساء، والحق: أنهن ينلنها ولو أحيانا كيوم العيد، لا كالخواص كل غداة ومساء، أو العوام كل جمعة، وورد فيه الأخبار. انتهى

والحق ما ذكرنا؛ فإن بعضهن يفضلن كثيرا من الخواص، بل قد اختلف في نبوة مريم. وقال السالمي في «تمهيده»: توقف بعض الفقهاء في الملائكة؛ لعدم النص، والحور والغلمان من أهل الجنة فقيل: يرونه.

وقيل: كل ما يشتاق إليها يراه؛ لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾ الآية، فيستوي فيه الجن والإنس والملك وغيرهم، وإلا لا؛ لقوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ الآية (القيامة: ٢٤)، كالجن والشياطين والإنس. انتهى

لكن عرفت أنها تكون لأهل البدع، ومنهم المعتزلة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧). وذكره ابن العربي الشيخ الأكبر. ثم هذا في الجنة، وفي المحشر يراه الكفرة أيضا كما قاله السيوطي، وهو بالقهر والجلال، وأنكره البعض.

(١) قوله: وسائر إلخ: منها: جواز الرؤية، فخرج المعدوم على الأصح. ومنها: حضوره للحاسة. ومنها: التفاتها إليه. ومنها: عدم الضد كالنوم. ومنها: المقابلة ولو حكما، كما في المرآة. ومنها: عدم غاية الصغر واللطافة والقرب والبعد. ومنها: عدم الحجاب.

ولا شرائط في رؤيته تعالى إلا سلامة الحاسة وجواز الرؤية، وهما حاصلان الآن. والإيراد مبني على وجوب المعلول عند وجود علته العامة بجمع الشرائط وعدم الموانع، وهو مسلك فلسفي، ولذا رده بمذهب الفاعل المختار، مع أنه يمكن أن يكون ههنا شرط لم يوجد في الدنيا، كزيد ظهور العلائق البدنية والروادف المادية، وعدم العلم غير علم العدم. وفي الآخرة آثار الروح أقوى وأظهر، ولذا تشهد الأعضاء والجمادات، وفي كل شيء روح، ومن ثمه نطق الحجر والشجر وسبحت الحصى ولو بالمعجزة.

(٢) قوله: ممنوع إلخ: ويجاب أيضا بأنه لا يجب عند هذه الشروط، كما نرى الكبير صغيرا من بعيد، فلا نرى بعض أجزائه. وقوله: «وإلا لجاز إلخ» منقوض بسائر العاديات يجوز نقائضها ويجزم بعدم وجوها عقلا.

(٣) قوله: بخلق الله تعالى: [ومثال الجبال عادي، ولم يجر عادته بعدم خلق رؤيتها بالحضور.]

ولا تجب عند اجتماع الشرائط.

ومن السمعيات

عطف على قوله: «من العقليات»، أي أقوى شبههم من السمعيات

١- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ[1] ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). والجواب[2] بعد تسليم كون «الأبصار» للاستغراق وإفادته عموم السلب[3] لا سلب العموم[4]، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

هذه منوع وأجوبة ضمنية مشار إليها — أي شمول النفي، وهو السلب الكلي — حتى يحصل نفيها في القيامة أيضا — خبر لقوله: «والجواب إلخ» — أي عموم النفي لها — من الانغماس في الغواشي المادية والتجرد عنها

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت ....

فهو معارضة بالقلب أو المثل — جوازا وإمكانا عاديا أيضا

---

(١) قوله: لا تدركه إلخ: لأن الإدراك مسند إلى الأبصار هو الرؤية، والأبصار مستغرق، والنفي يعم الزمان كله؛ لمناقضته الإثبات. وبهذه الآية استدلت عائشة على عدم رؤيته ليلة المعراج ربه، فيتوهم أنها منكرة لرؤيته سبحانه مطلقا؛ لعموم الدليل المستدلة به، وإلا لم يصح استدلالها على هذا الخصوص أيضا، والحديث رواه مسلم.

والجواب: أنها حملت الآية على العدم الكلي في هذه النشأة لا على عموم الزمان، وإلا فقد اجتمعت الصحابة كلهم على وقوعها في الآخرة.

(٢) قوله: والجواب إلخ: مشتمل على وجوه من الجواب، أحدها: منع كون اللام في «الأبصار» للاستغراق بل للجنس أو العهد الذهني.

وثانيها: أنه لو سلم فهو من الإثبات، فنفيه رفع الإيجاب الكلي، وهو في حكم السلب الجزئي لا سلب كلي.

وثالثها: أنه لو سلم فكون إدراكها مطلق الرؤية ممنوع، بل هو إحاطة جوانب المدرك، ولا يحيطون به علما فضلا عن الرؤية لك، ومنه نفي موسى للإدراك بعد ثبوت الرؤية في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّآ﴾ (الشعراء: ٦١، ٦٢).

ورابعها: أنه لو سلم أنه الرؤية وعموم السلب في الأفراد فلا نسلمه في الأوقات؛ فإنها سالبة مطلقة لا دائمة، فلا يرى في الدنيا. ووجه خامس: أن معناه: الأبصار لا تراه؛ لأن المبصرين لا يرونه، فهو نفي للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا على العادة لا مطلقا. ولعله المحمل لنفي عائشة.

(٣) قوله: عموم السلب: [أي عدم إدراكه عن كل بصر لا عدم إدراكه لكل بصر، أي نفي ثبوته لكل منه، وإلا فقد لا تحصل لأبصار الكفرة.]

(٤) قوله: سلب العموم: [أي نفي الشمول، وهو رفع الإيجاب الكلي.]

لَـمَا حصل التمدح[1] بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته[2]؛ لامتناعها، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يُرَى؛ للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

للأبصار — أي الله سبحانه — أي العلو والغلبة والعزة — والعظمة

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة[3] بالجوانب والحدود فدلالة الآية[4] على جَواز الرؤية بل تَحققها أظهر؛ لأن المعنى أنه مع كونه مرئيًا لا يُدرَك بالأبصار؛ لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

خبر لقوله: «فدلالة» — في الجملة — أي لا يحاط بها

٢- ومنها[5]: أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام[6] والاستكبار.

عطف على قوله: «من السمعيات»

والجواب أن ذلك لتعنّتهم وعنادهم[7] في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا: ....

أي منعهم وزجرهم

---

(١) قوله: التمدح إلخ: هذا مبني على العرف والعادة، فلا يمدحون بنفي صفة عن شيء إلا عند إمكانها العادي فيه، أو على خصوص هذه المادة لا كلية، أو على أنه عند عدم المانع ككون الإمكان نقصا، أو على أن الملحوظ بالذات دفع حجتهم، لا إثبات المدعى، فلا يرد النقض بنفي الشريك واتخاذ الولد مدحا مع امتناعهما، ولا بعدم مدح الأصوات والروائح بنفي رؤيتهما مع إمكانها، ولا يرد أن عدم المدح للمعدوم؛ لاشتماله على معدن كل نقص أو العدم، مع أن العدم موجود لا معدوم؛ لأن له وجودا ذهنا على أن عدم الشرور ليس نقصا، فليس معدنا له.

ثم وقع بحث طويل بين الإمام نور الدين الصابوني والشيخ رشيد الدين في أن المعدوم مرئي أو لا، ورجع الشيخ إلى قول الإمام بالآخر؛ لكونه مؤيَّدا بالنقل، نقله القاري.

(٢) قوله: بعدم رؤيته: [وإنما المرئي الموجود حتى جوز الأشعري رؤية أعمى الصين بقة أندلس.]

(٣) قوله: على وجه الإحاطة: [كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: لا يحيط به الأبصار.]

(٤) قوله: فدلالة الآية: [على نحو من المفهوم المخالف المعتبر في مقام المدح.]

(٥) قوله: ومنها: [أي من شبههم -أي المخالفين- من السمعيات.]

(٦) قوله: بالاستعظام: [أي علمه واعتقاده عظيما كبيرا عاليا من ذلك.]

(٧) قوله: وعنادهم: [لا لغرض طلب الفهم والعلم ولا للإحقاق، بل على السخرية والهزو، ولذا استحقوا للعقوبة، ولم يستحق لذا موسى عليه السلام مع أنه طلبه أيضا.]

أن يجعل لهم آلهة[1]، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨)، وهذا مشعر[2] بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم[3] ....

(١) قوله: أن يجعل لهم آلهة: [﴿فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ (الأعراف: ١٣٨).]

(٢) قوله: وهذا مشعر إلخ: [فإنها لو لم تمكن في الدنيا لما سأله موسى إياها.]

(٣) قوله: الصحابة إلخ: فقد روى مسلم من طريق مسروق عن عائشة قالت: ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، الحديث، ثم ذكر قول مسروق في دفعه أنه قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكوير: ٢٣). وقال: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ (النجم: ١٣)، فأجابت عنه مرفوعا: «إنما هو جبرئيل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين»، ثم ساق استدلالها بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، وبقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ الآية (الشورى: ٥١). وكلا الدليلين دفعه النووي بوجوه.

وهذا أحد مواضع أمكنت قائلا أن يقول: من الغريب دليل احتج به أحد، فأثيب به وترقى وتقرب، وغايته فيه الخطأ في الاجتهاد، واحتج به آخر، فعوقب وضلل وفسق. وما يدريك أنه اعتصم به عنادا وتعسفا وجحودا من قلبه، لعله رهقته الشبهة واعتراه زلة وخطأ لا عن عناد بل عن اجتهاد. وذلك غير مختص بالمجتهد بل يبتلى به العامي كالمخطئ في الرمي وكالشارب خمرا ظنه دواء أو ماء ممزوجا بمباح. قلنا: لعل مبناه أن الصحابة كلهم عدول بُرَآء عن شوائب النفس والعناد.

ثم المسألة مختلف فيها سلفا وخلفا، فأنكرته عائشة، وروي مثله عن أبي هريرة وجماعة، وهو المشهور عن ابن مسعود، ومذهب جماعة من المحدثين والمتكلمين. وروي عن ابن عباس أنه رآه بعينه، ومثله عن أبي ذر وكعب والحسن، وكان يحلف على ذلك، ومثله عن ابن مسعود وأبي هريرة وأحمد، وروى أصحاب المقالات عن الأشعري وجماعة من أصحابه أنه رآه بعينه، وتوقف فيه بعض المشايخ.

والكلام ههنا في مواضع، أحدها: في جواز رؤية وامتناعها في الدنيا. وثانيها: في وقوعها له، ثم وقوعها لموسى. وثالثها: في كلامه ﷺ بلا واسطة، فروى عن الأشعري قوم من أهل الكلام أنه كلمه، ونسب إلى جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس. ورابعها: أنه رآه بعينه أو بقلبه. وخامسها: في معاني الآيات فيه، كقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (النجم: ١١) وقوله: ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ الآية وغيرهما.

وجميع هذه مباحث طويلة رواية ودراية، والراجح عند أكثر العلماء أنه رآه بعيني رأسه؛ لحديث ابن عباس؛ لأنه كالمرفوع؛ لأنه لا مسرح للرأي فيه، ولأنه حبر الأمة وبحرها وترجمان القرآن، وسأله ابن عمر عنه، =

في أن النبي ﷺ هل رأى ربّه[1] ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع[2] دليل الإمكان.

وأما الرؤية في المنام فقد حُكيت[3] عن كثير من السلف، ....

كما قدمناه فتذكر

= فأجابه بـ«نعم». وقال لعمر بن راشد: ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس، ولأن المثبت مقدم، ولأن قول عائشة اجتهاد منها ورأي خالفها غيرها، فلا حجة فيه.

وحديث ابن عباس -«أنه رآه»- رواه الشيخان والنسائي والحاكم وابن حبان وأبو الشيخ الأصبهاني وغيرهم، وروى الحاكم والنسائي والطبراني عنه: إن الله اختص موسى بالكلام وإبراهيم بالخلة ومحمدا ﷺ بالرؤية. وروى عبد الله بن الحارث عنه: وأما نحن بنو هاشم فنقول: إن محمدا رأى ربه مرتين، -فكبر كعب حتى جاوبته الجبال- إن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى، فكلمه موسى ورآه محمد بقلبه. وروى شريك عن أبي ذر أنه ﷺ رآه، أي ربه.

وروى عبد الرزاق عن الحسن: كان يحلف أنه رأى ربه، وحكاه أبو عمر الطلمنكي عن عكرمة، وروى ابن إسحاق: أن مروان سأل أبا هريرة عنه، فقال: نعم، والنقاش عن أحمد: أنا أقول بحديث ابن عباس: بعينه رأى ربه، رآه رآه حتى انقطع نفسه، أي أحمد.

وتوقف فيه ابن جبير، وصرح بإبصاره الأشعري، ويؤيده حديث أبي ذر عند مسلم، وأصرح منه حديث معاذ رفعه: «رأيت ربي في أحسن صورة». والحديث بطوله أخرجه أحمد في «مسنده» بسند صحيح صححه، وأخرجه الترمذي وصححه هو والمندري.

وأدل دليل على جوازها في الدنيا: سؤالُ موسى إياها في الدنيا؛ إذ يمتنع عليه سؤال الممتنع، وتعليقُه تعالى إياها باستقرار الجبل في الدنيا. ويؤيده ظواهر الآيات في رؤيته ﷺ، وتفسير ابن عباس لقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) بقوله: لا تحيط به الأبصار، فجازت بلا إحاطة.

وروي عن بعض السلف والخلف أنها ممتنعة؛ لضعف تراكيب أهل الدنيا وقواهم وتغيرها وكونها عرضة للآفات والفناء، فلم تقو على الرؤية، وفي الآخرة ركّبوا تركيبا ثابتا دائما آخر باقيا بأتم أنوار أبصارهم وقواهم، فقووا عليها. وروي نحوه عن مالك: أنه باق ولا يرى الباقي بالفاني، وفي الآخرة رئي الباقي بالباقي. وقوة بصر موسى ومحمد بقوة إلهية منحاها ظاهرة بما أقدرهما على أعباء الرسالة، ولذا قال الباقلاني: إن موسى رآه فخر صعقا، والجبل رآه فصار دكًّا. وقال جعفر الصادق: شغله بالجبل حتى تجلى، ولولاه مات صعقا بلا إفاقة. وبالجملة الراجح -وعليه أكثر الصحابة- أنه ﷺ رآه ببصره وإن لم يكن قطعيا بالنص.

(١) قوله: هل رأى ربه إلخ: [بعينه وبصره، وعليه قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ (النجم: ١١)، وقوله: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ (النجم: ١٧).]

(٢) قوله: في الوقوع: [لأنه يقع بعد أن يتفقوا على إمكانها، وإلا لا اختلفوا فيه أولا.]

(٣) قوله: حكيت: [كما عن ابن شجاع الكرماني: رأى ربه مرة فثلاثين سنة دام، فكلما انتزع نام؛ رجاء رؤيته. وعن أبي حنيفة: أنه رآه مائة مرة.]

ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب[1] دون العين.

بل لخلقه كله ولو غير مكلف

والله تعالى خالق[2] لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان

أي الاختيارية وفيها الاختلاف — وغيرها من الأفعال المباحة والجائزة

لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق، ويكتفون بلفظ المُوجِد والمُخترِع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائيُّ وأتباعه أن معنى الكل واحد -وهو المُخرِج من العدم إلى الوجود- تجاسروا[3] على إطلاق لفظ «الخالق».

أي متقدمو المعتزلة — أي إطلاقهم إياه — للأدب — والمبدع — في إبراز مرامهم — وإن رادفه؛ لعدم ورود النص به — بلا مثال سابق — من هذه الألفاظ

احتج أهل الحق بوجوه[4]: ....

على امتناع كون العبد خالقا لأفعاله

---

(١) قوله: بالقلب: [لا يشترط له هذه الشرائط مع أنه اختلف في جوازه، فقيل: خيال ومثال.]

(٢) قوله: خالق إلخ: القول الضابط ههنا أن المؤثر فيها إما قدرته تعالى -وهو قول الأشاعرة وأهل الحق- أو قدرة العبد، -وهو قول جمهور المعتزلة- أو قدرتهما، فإما أن تتعلقا بأمر واحد هو الفعل نفسه -وهو قول الأستاذ الإسفرائيني منا والنجار من المعتزلة- أو لا، فإن تعلقت إحداهما بالأخرى، ولا يجوز أن يناط قدرته تعالى بقدرة عبده بصدورها عنها بل تناط قدرته بقدرته تعالى، فتصدر عنها فتوجب به الفعل -وهو قول الإمام والفلاسفة-، أو لا تتعلق أصلا بل يتعلق إحداهما -وهي قدرته تعالى- بأصل الفعل والأخرى بوصفه، ككونه طاعة ومعصية وحسنا وقبيحا -وهو قول القاضي الباقلاني منا-، فلطم اليتيم أصله بقدرته تعالى وتأثيره، وكونه تأديبا أو إيذاء وطاعة ومعصية حصل بقدرة اللاطم.

وبقول الحكماء قال إمام الحرمين وأبو الحسين المعتزلي البصري أن قدرته تعالى علة بعيدة وقدرة العبد علة قريبة موجبة عند جملة الشرائط ورفع الموانع، وعندنا لا تأثير بقدرة العبد، بل وجود الفعل الصادر منه بتأثير قدرته تعالى وخلقه على جري العادة، ففعله مخلوق له تعالى ومكسوب له أي للعبد، أي مقارن لقدرته وإرادته بلا تأثير ودخل سوى كونه محلا له، وهو قول الأشعري.

(٣) قوله: تجاسروا إلخ: حتى نقل السالمي عن بعضهم أنه تعالى ما خلق إبليس؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الشر منه وخلقه خلق الكفر والشر وإرادته، قال: وهؤلاء من القدرية تسمى شيطانية، وهو قول المجوس وهو كفر. ولذا ورد أن «القدرية مجوس هذه الأمة». وهذا إشراك ظاهر، ولا يكون خالقا لغير أفعال العبد من الأعيان أيضا. انتهى

وقيل: الخلق متضمن بمعنى التقدير، والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره؛ لكمال قدرته، والعبد لا يقدر على أن يقدر على طبق فعله، فتحاشي قدماؤهم عن إطلاقه كان لداع وتفاوت بين الخلق والإيجاد والاختراع، مع ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز إطلاقه على غيره مع أنه يشاركه في المعنى، كـ«الرحمن» دون «الرحيم»، فتجاسر المتأخرين ليس بذاك.

(٤) قوله: بوجوه إلخ: ومنها: أن فعل العبد مقدور ممكن، وقدرته تعالى شاملة للممكنات كلها؛ لكمالها، فيكون مقدورا له، =

جزئياتها

الأول: أن العبد[1] لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها؛ ضرورةَ أن إيجاد الشيء

أي مما اشتمل عليه فعله من أجزائه وصفاته كلها

بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من موضع[2] إلى موضع،

أي عالما تاما؛ لأن الاختيار مسبوق بالعلم

قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي

علم العلم بأدنى التفات مفصلا

بذلك، وليس هذا ذهولًا عن العلم، بل لو سئل لم يعلم.

أي بهذا التخلل رد لما يتوهم أنه لعل له به شعورا ولا شعور بالشعور

وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش

أي هذا الكلام مما هو فعله مشاهدا مما هو فعل له لكنه وسيلة إلى فعل آخر مقصود

ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات[3]، وتمديد الأعصاب[4] ونحو ذلك، فالأمر[5]

في هذه الحركة بيان للموصول كالرباطات

أظهر.

بل يوقف على ذرة منها بفن «التشريح»

الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6] أي عملكم،

أي في إضافة خلق أفعال العبد إليه تعالى (الصافات: ٩٦)

على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير[7]. ....

= وإلا لزم العجز منه عن بعض الممكن. ومنها: أنه تقرر في محله أن الممكنات كلها مستندة إليه تعالى أوّلا وابتداء بلا واسطة. ومنها: أن الممكن لا صلوح فيه للعلية والتأثير، كيف وهو في نفسه عار عن الوجود، بل ليس له وجود إلا مستعارا لا في حوزة نفسه فما يعطي غيره؟! بل إذا حقق ماهية الوجود لم يكن له وجود أصلا غير الوجود الواجب، فيكون هو الموجود والموجد والخالق والوجود وما به الموجودية، وقد ذكرنا نبذا منه في رسالة «الجعل» وتعليق التحقيق على شرح الزاهد للرسالة بالتدقيق وغيرهما.

(١) قوله: أن العبد: [هذا يرد كون فعله بقدرته وكونه بقدرته وبقدرته تعالى معا.]

(٢) قوله: من موضع: [هذا على مشهور مذهب المتكلمين، ومبناه وجود الجوهر الفرد، وتوقف فيه بعض المعتزلة، وعند نفاته هي شخص واحد متصل، لا سكون فيه أصلا، كما في الحكمة.]

(٣) قوله: العضلات: [منسوجة بكثف من العصب والرباط، محشو فيها اللحم، يخرج منها الأوتار إلى الأعضاء.]

(٤) قوله: الأعصاب: [ليفات نابتة من الدماغ أو النخاع، حاملة الروح النفسانية الحاملة لقوة الحس والحركة.]

(٥) قوله: فالأمر: [أي أمر عدم علم التفاصيل.]

(٦) قوله: وما تعملون: [بالعطف على الضمير المفعول أي «كم»، ويجوز على المتصل المنصوب.]

(٧) قوله: إلى حذف الضمير: [أي في ﴿تَعْمَلُونَ﴾؛ لأنها لا تقتضي عود ضمير إليها، والموصول لا بد له من عائد إليه =

أو معمولكم، على أن[1] «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنا[2] إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد، لم نُرِد[3] ....

فينزل منزلة اللازم في ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾

= في صلته.] إشارة إلى رجحانه، وهذا الراجح أقرب الطرق إلى المطلوب، وهو أسرع وأسهل حصولا به، والإضافة للعموم؛ لعدم العهد، فلا رجحان للموصولية، فافهم.

(١) قوله: على أن: [أي هذا التفسير بناء على أن إلخ.]

(٢) قوله: لأنا إلخ: [دليل على شمول الموصولة الأفعال كلها، فهي بمعنى المفعولة، والظاهر أن الفعل غير المفعول كما مر، فدفعه بأن المفعول أعم.] حاصله: أن ثبوت مدعانا حاصل على التقديرَين، غير منوط بكون «ما» مصدرية، حتى يتسلط عليه احتمال إرادة الموصولة؛ إذ مصداقها لا يكون إلا معموله، أي ما صدر منه، ولم يصدر عنه جوهر لم يكن، بل هيئته في الشيء حصلت بإيقاعه، هي المرادة بفعل العباد، فهي معمولته، ومعمولاته كلها لإفادة إضافتها إلى العباد كلهم، ولعدم العهد، ولاقتضاء مقام التمدح، ولعدم القول بالفصل: علم بالقطع كونها مخلوقة له تعالى بهذه الآية.

اعلم أنه احتج بهذه الآية أبو حنيفة على عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة في هذه المسألة، ويؤيِّده [حديث] حذيفة رفعه: «إن الله صانع كل صانع وصنعته». أخرجه الحاكم في «مستدركه»، وصححه البيهقي.

وأما إطلاق المعمول والمصنوع على محل الفعل -وهو العين كما يقال: عمل السرير، وبنى الدار، وكما في قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات: ٩٥)، وهي الأصنام المجسمة- فمن قبيل التجوز، والكلام عند عدم تعذر الحقيقة، فلا يرد جار الله في «الكشاف» وغيره: أنه إنكار لإبراهيم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم، مع أنه تعالى خلقهم وهذا المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الإنكار؛ إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم. انتهى

وأجيب بأن معناه: تعبدون منحوتا تصيّرونه بعملكم صنما، والله خلقكم وعملكم الذي به يصير المنحوت صنما. فظهر الطباق.

قال ابن الهمام: أو هو موصول اسمي، فيشمل نقش الأحجار والأفعال، أعني الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون للمصدر: المفعول المطلق؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة؛ لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعل، وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر؛ لأن الأمر الاعتباري لا وجود له، فلا يتعلق به الخلق، فوجب إجراؤها على عمومها.

(٣) قوله: لم نرد إلخ: [لأنه غير موجود، وإنما هو يعتبره المعتبر ويأخذه من منشئه، ومتعلق الخلق ما يصلح موجودا، وفيه ما فيه.] لأنه معنى اعتباري لا وجود له في الخارج، فلا يكون متعلق الإيجاد، فيكون حاصل التقديرين ومآلهما واحدا؛ إذ على تقدير المصدرية أيضا لا يراد العمل المصدري بل حاصله، ويفاد الاستغراق بالإضافة؛ لأنها في التعريف كاللام أنحاء، وعلى الموصولية يفاد بالموصول؛ لأنه موضوعه، أو بتعريف الموصول.

والأولى عندي أن يقال: المعنى الاعتباري وإن كان محتاجا إلى العلة؛ لكونه ممكنا موجودا واقعيا وإن لم يكن خارجيا، =

بالفعلِ المعنَى المصدريَّ الذي هو الإيجاد[١] والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي[٢] هو متعلَّق

أي معناه — من العباد

الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات[٣] مثلا. وللذهول عن هذه النكتة

المحسوسة في الخارج

قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية.

كما توهمه المعتزلة — مع أنه تام على التقديرين — أي على هذه الإرادة

وكقوله[٤] تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي ممكن[٥،٦] بدلالة ....

عطف على قوله: «كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾ الآية» — قيل لهم أيضا: أن يخصوه بغير فعله، أو يؤوّلوه بأعم منه ومن الإقدار

= لكن احتياجه إليها هو احتياج منشأ انتزاعه؛ لأن وجوده وجوده باعتبار الواقع وإن انفرز عنه بوجوده الظلي الانتزاعي، ومنشؤه هو الهيئة الحاصلة بالمصدر، والمنتزع عنه هو العين الخارجي، المحل للهيئة.

(١) قوله: هو الإيجاد: [فلا يلزم كون التكوين عين المكون.]

(٢) قوله: الذي إلخ: [وهو الهيئة العينية.]

(٣) قوله: والسكنات: [إحساس السكون على مذهب أهل الكلام.]

(٤) قوله: وكقوله إلخ: أمثاله كثيرة، تمالأت بها آيات القرآن، وتظافرت عليها نصوص الفرقان، كقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (يونس: ١٠٠). وأحاديث القدر متواترة المعنى على جموم طرقها، ولفظ «القدر خيره وشره من الله» مستفيض في الصحاح والسنن والمسانيد. وروى أبو حنيفة على ما في «مسنده» عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر حديث تعليم جبرئيل معالم الدين بطوله. وفيه: «والقدر خيره وشره من الله».

رواه ابن خسرو والحارثي في «مسنديهما»، والخلعي عن شعيب بن إسحاق عنه، ومن طريق عمرو بن أبي عمرو عن محمد بن الحسن عنه. رواه أحمد والأربعة ومسلم، وسعيد بن منصور في «سننه»، والطبراني في «الكبير» عن ابن عمر، والشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة، ومسلم عن عمر وبريدة، وأبو عوانة وابن خزيمة في «صحيحيهما» عن بريدة، وكذا أحمد من طرق، والبزار في «مسنده» عن أنس بسند حسن، والبخاري في «خلق أفعال العباد» عنه، وأبو عوانة في «صحيحه» عن جرير البجلي، وأحمد عن ابن عباس وأبي عامر الأشعري بسند حسن نحوه.

وروى أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رفعه: «يجيء قوم يقولون: لا قدر، ثم يخرجون منه إلى الزندقة، فإذا لقيتموهم فلا تسلموا عليهم، وإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم؛ فإنهم شيعة الدجال ومجوس هذه الأمة، حقًّا على الله أن يلحقهم به». وروى أبو داود والحاكم نحوه عن ابن عمر، وقال الحاكم: هو على شرطهما إن صح لأبي حازم سماع من ابن عمر.

(٥) قوله: ممكن: [بالإمكان الخاص لا العام، وإلا لَعَمّ الواجب.]

(٦) قوله: ممكن: [أي هذا التفسير منا له بدلالة إلخ، فالخصوص عقلي، لا كلامي، فلا يصير ظنيا مخصوصا منه البعض.]

العقل، وفعل العبد شيء. وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن[1] لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطًا لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائل بكون[2] العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين. لأنا[3] نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية[4]، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس[5]، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا[6] في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالًا منهم، حيث لم يُثبِتوا إلا شريكًا واحدًا. والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى.

واحتجت[7] المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، ....

---

(١) قوله: كمن إلخ: [فلا يستويان في العبادة، الله وآلهتهم.]

(٢) قوله: فالقائل بكون إلخ: [كالمعتزلة والشيعة من القدرية.]

(٣) قوله: لأنا إلخ: وأما ما ورد في الحديث من «أنهم مجوس هذه الأمة» فمبني على التشبيه، ولا يجب فيه المماثلة من كل وجه ولا الشركة في جميع الأحكام، مع أنه تقدم عن السالمي أن مصداقه شيطانية من القدرية.

(٤) قوله: في الألوهية: [أي أو في صفاته المختصة بالوجوب بالبداهة لا بالنظر.]

(٥) قوله: للمجوس: [القول بإلهين خالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن، وكلاهما واجب الوجود مستقل الوجود.]

(٦) قوله: قد بالغوا: [وهو منهم غلو وإغراق في تكفيرهم.]

(٧) قوله: واحتجت إلخ: هذا من غير أبي الحسين وأتباعه، وأما هم فيدّعون الضرورة في أن العبد موجد لفعله؛ ضرورة أن كل أحد يجد من نفسه الفرق بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد والساقط، وإنكاره سفسطة. وجوابه أن وجود الفرق لا يشهد إلا بوجود الاختيار، وتعلق القدرة به في أحدهما دون الآخر، لا بتأثير القدرة. ثم لا يلزم من وجود الدوران وجوبه، ولا من وجوبه -لو فرض ههنا- ثبوت العلية كما تقرر، ولا من ثبوت العلية ثبوت الاستقلال بالجعل.

ثم ضرورتهم يبطله أوّلا: أنه خرق إجماع من قبلهم، وأثبته سلفهم أيضا بالحجة، وأنكروا الضرورة، فلا يسمع إنكار الضرورة في حق الكل وهم عقلاء. =

أن الأُولى باختياره دون الثانية. وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف(١)

أي الحركة — أي بأن إلخ، متعلق بالفرق وقدرته، يصح له إيقاعها وإعدامها، فلو كان غير موجد كان غير مختار

والمدح والذم والثواب والعقاب، وهو ظاهر. والجواب أن ....

لأن كلها مرتبة على الاختيار

= وثانيا: أنه يعلم كل أحد أن إرادته لا يتوقف على إرادته لإرادته، وهذا ضروري، ومع هذا هو موجب لاستحالة هي استحالة التسلسل، ولا يجب المراد بالإرادة إلا عند جمع الشرائط، فعلم أن الإرادة ليست من العبد، ولا حصول الفعل منه، ومن هذا روي عن علي ﷺ: عرفت [الله] بفسخ العزائم، كما قاله القاري.

وأما المحتجون من المعتزلة فلهم وجوه: منها ما ذكره الشارح، وحله ما سيذكره. وقد يجاب بالإلزام بأن ما ألزموا علينا لازم عليهم أيضا، أوّلا بأن ما علم الله عدمه ممتنع، وما علم وجوده واجب، وكلاهما غير مقدور، فبطل التكليف والاختيار وقدرة العبد عندكم أيضا. وما يقال: «العلم حاكٍ، لا مؤثر»، ففيه أن غايته الإمكان الذاتي مع الامتناع بالغير، ولو لم يكن هذا الامتناع سالبا للقدرة لم يكن سالبا في خلق الله فعل عبده؛ لأن عدم خلقه لا يوجب الامتناع الذاتي، كما قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩﴾ (النحل: ٩).

وثانيا: بأن مراده تعالى واقع جزما، وما لم يرده لا يقع قطعا، فلا قدرة.

وثالثا: بأن الفعل عند استواء الداعي إلى الترك والفعل ممتنع، وعند الرجحان الراجح واجب، والمرجوح ممتنع، فلا قدرة، والإيراد الإيراد، والجواب الجواب.

ورابعا: بأن أبا لهب وأبا جهل مأموران بأن لا يؤمنا، وهو ممتنع؛ لأن التصديق بما جاء به الرسول من ضرورات الإيمان، فوجب لهما أن يصدقا بأنهما لا يصدقان، وهذا ممتنع.

وما قيل: الواجب التصديق الإجمالي، وأما التفصيلي فمشروط بالعلم بوجود الخبر: ففيه أنه كان مستفيضا، سمعاه وعلماه، كما ورد في قصة حمالة الحطب، وتطليق ابنه عتبة وعتيبة بنتي رسول الله ﷺ، وكانا مأمورَين مكلفَين بالإيمان بعده أيضا. ولو سلّم فنقول: لو فرض علمهما به حال كفرهما فهل بقيا مأمورين بوجوب الإيمان به أو لا؟ الأول: موجب لذلك الممتنع، ولم يلزم من المفروض؛ لأنه ممكن ظاهرا.

والثاني: يبطله ضرورة الشرع، ولا يقول به أحد، وإلا كانا من البهائم؛ فإن الإنسان كله مكلف، إلا عند عروض موانع الأهلية، كالجنون والصبا.

وخامسا: أن معرفته تعالى مأمور بها إجماعا، فالتكليف به إما في حال حصول المعرفة، فهو طلب تحصيل الحاصل. أو في حال عدمها، فهو غافل عن المكلف –بالكسر– وصفاته وعن تكليفه بمعرفة، وتكليف الغافل محال؛ لأنه تكليف بالمحال، وقد يتكلف بأن الغافل من لا يتصور، لا من لا يصدق، وبأن المكلف به من يعرفه بذاته وصفاته المنوط بها التكليف؛ ليعرف بها ذاته من جهات أخرى مما لا يناط به، كالواحدانية والكلام والسمع والبصر، وفيه ما فيه.

(١) قوله: قاعدة التكليف: [بالأفعال والكف؛ لكون مبناها على وجود الاختيار المنوط بالقدرة على الإيجاد مستقلا.]

ذلك إنما يتوجه على الجبرية(١) القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلًا، وأما نحن فنُثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

وقد يتمسك بأنه لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم(٢) والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك. وهذا جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء مَن(٣) قام به ذلك الشيء، لا مَن أوجده، أوَلا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك. وربما يتمسك بقوله تعالى(٤): ....

---

(١) قوله: على الجبرية: [الخالصة الجبر، لا المتوسطة، وهم الأشعرية.]

(٢) قوله: هو القائم إلخ: الضمير للفصل، وقد يفاد به الحصر، أي يكون الفاعل لأفعال العبد هو الله تعالى لا العبد؛ بناء على أن الفعل والخلق عندهم شيء واحد، فما يصدر عنه فعل -أي معنى حدثي باختياره- فهو فاعل ذلك الفعل، وهو الخالق له أيضا؛ لأن المؤثر ما يصدر عنه أثر، ولذا يقال للمؤثر: «علة فاعلية» و«جاعلية» و«مصدر الفعل» أيضا. وإذا لم يكن العبد مؤثرا لم يكن مصدرا له أيضا ولا فاعلا له، ويكون ذلك هو البارئ عز اسمه؛ لأنه خالقه، فيلزم هذا الاتصاف لهذا الوجه. وعلى هذا لا يلزم جهلهم، لا عظيم ولا صغير. ولا مخلص عنه إلا بإثبات الكسب؛ لأن الصادر عنه في السواد مثلا هو الفعل -أي التسويد- وهو قائم به، فلا يلزم الاتصاف بالسواد بل بفعله وتأثيره؛ لأن السواد ليس معنى حدثيا صادرا بالاختيار، والكلام فيه، فتدبر، ففيه ما فيه.

(٣) قوله: من إلخ: [كالمتحرك من قام به الحركة، لا من قام به إيجادها.]

(٤) قوله: بقوله تعالى إلخ: أدلتهم السمعية من القرآن أنواع: منها ما فيه إضافة الفعل إلى العبد مما لا يتصور إضافته إليه تعالى، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٧٩)، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣).

ومنها ما فيه مدح وذم، نحو: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ﴾ (النجم: ٣٧)، ونحو: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٠). وما فيه وعد ووعيد، نحو: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)، ونحو: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية (النساء: ١٤)، وهذا كثير.

ومنها: ما ينزه منه فعله كالتفاوت والاختلاف والقبح والظلم، نحو: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ (الملك: ٣)، ونحو: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، ونحو: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (النحل: ١١٨)، ونحو: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ٧). =

مشير إلى كون عيسى خالقا

﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ[١]﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ (المائدة: ١١٠) خطابا لعيسى ابن مريم عليه السلام. والجواب: أن الخلق ههنا بمعنى التقدير[٢]. أي في الآيتين

وهي أي أفعال العباد كلها[٣] بإرادته ومشيئته تعالى وتقدس، ....

= ومنها: ما فيه تعليق فعله بمشيئته، نحو: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ومنها: ما فيه الاستعانة، نحو: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ونحو: ﴿ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ﴾، ونحو: ﴿لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ﴾ (الحج: ٦٠)؛ إذ لا استعانة فيما يوجده الله في العبد، بل فيما يوجده بإعانة ربه.

ومنها: ما فيه الاعتراف بالذنب، نحو: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، ونحو: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ (غافر: ٥٥)، ونحو: ﴿قَالَ هَـٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾ (القصص: ١٥)، ونحو: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى﴾ (إبراهيم: ٤١) وأمثالها.

ومنها: ما في الآخرة من الكفرة والفجرة من أمثال التحسر، كقوله: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَـٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ (المؤمنون: ٩٩)، ونحو: ﴿لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الزمر: ٥٨)، ونحو: ﴿يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢).

والجواب عن الكل ما مر أنه يرد على الجبرية النفاة للكسب، ونحن نثبته، فيصح الإضافات كلها بهذه الجهة، وهو منشأ هذه النسب، مع أنه لو سلم فمعارض بنصوص الهداية والإضلال، والختم والطبع.

(١) قوله: الخالقين: [بلفظ الجمع مشير إلى أن غيره أيضا خالق، وهو أحسنهم.]

(٢) قوله: بمعنى التقدير: [أو بمعنى تهيئة الأسباب.]

(٣) قوله: كلها إلخ: روى مالك في «الموطأ» من حديث عمر سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ۝﴾ (الأعراف: ١٧٢). فقال عمر: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها، فقال: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، وقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون». فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله به الجنة. وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله به النار».

والحديث أخرجه أحمد في «مسنده» وأبو داود والترمذي وحسّنه من طريق مالك به. وأخرجه الحاكم في «مستدركه» وصححه. ومعناه في «الصحيحين»، وتكلم عليه ابن عبد البر. انتهى

وروى أبو حنيفة عن أبي الزبير عن جابر: أن سراقة قال: يا رسول الله، حدثنا عن ديننا كأنا ولدنا له، أنعمل لشيء جرت به المقادير وجفت به الأقلام، أو لشيء مستقبل؟ قال: «لما جرت به المقادير، وجفت به الأقلام». قال: ففيم العمل؟ =

وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد.

في بحث الإرادة[3] هو تخصيص أحد المقدورين

= قال: «فكل ميسر لما خلق له». ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۝﴾ (الليل: ٥-١٠).

كذا أخرجه الحارثي وابن خسرو في «مسنديهما»، وشرحناه في حاشيتنا على «المسند». والحديث أخرجه مسلم وابن ماجه، وأصله عند البخاري أيضا. ورواه مسدد في «مسنده» بلفظ: أخبرنا عن أمرنا كأنا ننظر إليه.

وروى الإمام أيضا من طريق عبد العزيز بن رفيع عن مصعب عن أبيه سعد رفعه: «ما من نفس إلا وقد كتب الله مدخلها ومخرجها، وما هو لاقيه». فقال رجل من الأنصار: ففيم العمل يا رسول الله؟ قال: «من كان من أهل الجنة يسّر لعمل أهل الجنة، ومن كان من أهل النار يسّر لعمل أهل النار». فقال الأنصاري: الآن حق العمل.

كذا رواه الخلعي في «فوائده» من طريق شعيب بن إسحاق عن الإمام. وأخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي ﷺ بلفظ: «ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار». وفي آخره: ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ﴾ الآية.

وأخرج الشيخان من حديث عمران بن حصين: قال رجل: يا رسول الله، أعُلِمَ أهل الجنة من أهل النار؟ قال: «نعم». قال: ففيم يعمل العاملون؟ قال: «كل ميسر لما خلق له». انتهى

قال الخطابي: قول هذا الصحابي مطالبة بأمر يوجب تعطيل العبودية، فلم يرخص ﷺ له؛ لأن إخبار الرسول إخبار عن سابق الكتاب، وإخبار عن علم الغيب لله فيهم، وهو حجة عليهم، فرام أن يتخذه حجة في ترك العمل، فأعلمه ﷺ أن هنا أمرين محكمَين، لا يبطل أحدهما بالآخر: باطن، وهو الحكمة الموجبة في حكم الربوبية. وظاهر، وهو السمة اللازمة في حق العبودية، وهي أمارة مخيلة غير مفيدة حقيقة العلم.

ويشبه أن يكون -والله أعلم- إنما عوملوا بهذه المعاملة وتعبدوا بها؛ ليتعلق خوفهم ورجاؤهم بالباطن، وذلك من صفة الإيمان، وبيّن ﷺ أنّ كلًّا مُيَسَّرٌ لما خلق له، وأن عمله في العاجل دليل مصيره في الآجل.

وهذه الأمور في حكم الظاهر، ومن وراء ذلك حكم الله، وهو الحكيم، لا يسأل عما يفعل. واطلب نظيره من الرزق المقسوم مع الأمر بالكسب، ومن الأجل المنصوب مع المعالجة بالطب المأذون فيها. انتهى

والنظر في هذه الآثار وشروحها قاض بتحقيق قول الأشعري في هذا الباب: أن كل ذلك بجري العادة، وتميزه عن الجبر مشكل، ولذا منع عن الفحص عن تحقيق هذا الأمر واكتناهه في كثير من النصوص. قال ابن سعد السمعاني: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل، فمن عدل عن التوقيف ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء، ولا يطمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى، اختص به العليم الخبير، وضرب دونه الأستار، وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم؛ لما علمه من الحكمة، فلم يعلمه نبي مرسل، ولا ملك مقرب. وقيل: القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف قبل دخولها. انتهى وهذا هو الصواب، فالعجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن =

وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة[1] إلى خطاب التكوين. وقضيته[2] أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل[3] مع زيادة إحكام.

أشار إلى أن له معاني — فالفعلية بمعنى المصدر — استواري

لا يقال: لو كان الكفر[4] بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به[5]؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، واللازم باطل؛ لأن الرضاء بالكفر كفر. لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء[6]، والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

على العباد — أي لا فعل له — في الشرع — أي استحسان صدوره — له تعالى أي مفعوله — متعلق بالضمير أو بالمقدر أي رضاء

= سر ذات السر إشراك، كما نقل عن السلف.

(١) قوله: إشارة: [في قوله: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠).]

(٢) قوله: وقضيته إلخ: فرقوا بين القضاء والقدر بوجوه مبسوطة في موضعها، واختار القاري: أن المراد بالقضاء: حكمه الإجمالي، وبالقدر: التفصيلي. والظاهر: أن القضاء حكمه بـ«كن»، والقدر: تقدير الشيء على حسب علمه في خلقه. نقل عن أبي حنيفة في وصيته: نُقرُّ بأن الله تعالى أمر القلم بأن يكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ۝٥٢ وَكُلُّ صَغِيرٖ وَكَبِيرٖ مُّسۡتَطَرٌ۝٥٣﴾ (القمر: ٥٢-٥٣). انتهى.

ونقل عنه أيضا: ثم نقر بأن تقدير الخير والشر كله من الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ (النساء: ٧٨). ومن زعم أن تقدير الخير والشر من عند غير الله لكان كافرا بالله، وبطل توحيده لو كان له التوحيد.

(٣) قوله: عن الفعل إلخ: لقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ (فصلت: ١٢)، وقوله: ﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ﴾ الآية (الإسراء: ٢٣)، فهو من صفاته الفعلية. وقال السيد في «شرح المواقف»: هو عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفاته الذاتية، والأول أحسن؛ للتحرز عن التكرير.

(٤) قوله: الكفر: [لأنه من الأفعال، وكلها بقضائه.]

(٥) قوله: الرضاء به: [على ما عهد في الشرع ضرورة.]

(٦) قوله: لا قضاء إلخ: حاصله: أن الواجب الرضاء بفعل البارئ، وهو القضاء بالكفر، والكفر ليس عين القضاء، بل صادرا عنه، فهو مقضي، ولا يلزمه الرضاء به، كما إنا نرضى ونستحسن فعل قضاء الحاجة منا بالتغوط والتبرز والبول، فهو مرضي مستحسن لنا، وما خرج من ذلك لا نستحسنه بل نستقبحه ونستنجيه. وقد يقال: الكفر من حيث ذاته غير مرضي، ومن حيث مقضي فهو مرضي.

وتقديرِه(١) وهو تحديد(٢) كل مخلوق بحدِّه(٣) الذي يوجد عليه من حَسن(٤) وقُبح ونَفع وضَرر، وما يحويه من زمان(٥) أو مكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. والمقصود تعميم(٦) إرادة الله تعالى وقدرته؛ لما مرّ مِن أن الكل بخلق الله تعالى، وهو(٧) يستدعي القدرة والإرادة(٨)؛ لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل(٩): فيكون الكافر مجبورًا في كفره، ....

---

(١) قوله: وتقديره: [قضاؤه عند الأشاعرة: إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. وقدره: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها. والقضاء عند الفلاسفة: علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود على أكمل النظام، وهو العناية المبدأ للفيض على أحسن الوجوه. والقدر: خروجها في الخارج بأسبابها على وفق القضاء. والمعتزلة أنكرت القضاء والقدر في أفعال العباد، ولا يثبتون إلا علمه تعالى بها بلا استناد.]

(٢) قوله: وهو تحديد إلخ: فهو بالآخرة يؤول إلى تعلق إرادته بذاته وصفاته الحقيقية والإضافية.

(٣) قوله: بحده: [الظرف متعلق بـ«التحديد».]

(٤) قوله: من حسن: [بيان للحد المراد به: الصفات المحيطة به.]

(٥) قوله: من زمان: [أي تحسينه وتقبيحه وتوقيته وتمكينه منه سبحانه.]

(٦) قوله: تعميم إلخ: [لكن المعتزلة أيضا يعممونها، إلا أنهم يجوّزون تخلف المراد عنها، والظاهر أنه ليس بإرادة، بل أمر فقط.]

(٧) قوله: وهو إلخ: فإثبات شمول الخلق استلزم شمول القدرة والاختيار والإرادة، فكل ما يخلقه يريده، فأفعال العباد كلها مرادة له، ولا يلزمه أن تكون مرضية له تعالى أيضا؛ لأنا نفرق بين الإرادة والرضاء، والمعتزلة قائلة بلزومه لها، وهو غفلة، وعليه بناء ما قالوا: إنه لا يريد الشرور والقبائح.

(٨) قوله: الإرادة: [لأن خلقه عندنا ليس بنمط الإيجاب عندنا.]

(٩) قوله: فإن قيل إلخ: [هذا الإيراد يعيده في مسألة الاختيار، ولا فرق إلا بالعبارة وتغاير المورد.] مبناه كون فعل العبد صادرا بخلقه تعالى وقدرته وإرادته، وإذا نيط بها لم يكن العبد مستقلا مستبدا بإصداره، بل مجبورا محضا؛ لعدم استقلال قدرته فيه، بل لا مدخل لها فيه، وهذا مبطل وهادم لضابطة التكليف لإدارة رحاها على الاختيار التام في الفعل والترك، وهذا هو المحرف للمعتزلة عما نحن عليه إلى ما هم عليه. وجوابه بوجوه:

الأول: بإثبات الكسب، وأن صحة الفعل والترك باعتبار صرف قدرته إليه، فيخلقه الله على عادته، وعدم صرفها =

والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة. قلنا: إنه تعالى[١] أراد منهما الكفر
لأنه لا يكلف العاجز
والفسق باختيارهما، فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار[٢]، ولم يلزم تكليف[٣]
أي الكافر والفاسق
المحال.

والمعتزلة أنكروا[٤] ....

= إليه فلا يخلقه.

والثاني: ما ذكره الشارح: أن معنى الفعل الاختياري ما يصدر باختياره، فالله يخلقه ويريده باختيار العبد، وإن كان العبد مجبورا في اختياره. وهذا هو الفرق بين الاختياري والاضطراري وإن لزم بكل منهما الجبر، لكنه لا ينافي التكليف، وإنما هو فيما يخلقه، لا باختياره.

والثالث: أنه لا محيص لكم أيضا عن التزام الجبر؛ لأنه يناط ترجيح فعله على تركه بمرجح، وهو ليس من العبد باختياره، وإلا لزم التسلسل، فيكون الفعل عند المرجح واجبا، وإلا لم يكن مرجحا، وإن استخلص بأنه اختياري مع عزل اللحظ عن المرجح. قلنا: هو جوابنا أيضا أنه اختياري، مع عزل اللحظ عن الخلق والإرادة الأزلية.

وقد يورد عليه بأنه يجري في أفعاله أيضا، فلا يبقى قادرا مختارا.

وأجيب بأن إرادة العبد حادثة، فيحتاج إلى علة مرجحة محدثة هي إرادته تعالى الأزلية، وهي قديمة غير مخلوقة. وفيه نظر، أما أوّلا: فلأن إرادته ولو قديمة فهي ممكنة، وليست بواجبة، فلا محالة تحتاج إلى علة موجدة، وإلا لزم وجود الممكن بلا علة. وجوابه أن علته ذاته تعالى الموجودة، ولا يلزمه سبق إرادته عليها؛ لأنه ليس بالنسبة إلى صفاته علة وفاعلا مختارا، بل علة موجبة كما مر، لكن لا محيص عن الجبر بلزوم الإيجاب.

وأما ثانيا: بأنه إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا، لا فاعلا مختارا. وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا بلا سبب، فيستغني الجائز عن المرجح، وإن توقف كان الفعل به واجبا، فلزم الاضطرار.

وأجيب بالفرق بأن المرجح في فعل العبد لا يكون منه، وإلا لزم التسلسل، وفعله تعالى يحتاج إلى مرجح قديم متعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين، ولا يحتاج إلى مرجح آخر، فيكون البارئ مستقلا في فعله؛ لعدم حاجته فيه إلى غيره. وأما وجوب الفعل بالمرجح فقد عرفت أنه لا ينافي الاختيار؛ لأنه مرتب على الاختيار، فهو يحققه، لا أنه ينفيه.

(١) قوله: إنه تعالى: [محصله أن تعلق قدرته وإرادته وخلقه لا يورث نفي تعلق قدرة العبد، وإنما ينفي تعلقها بالخلق فقط.]

(٢) قوله: بالاختيار: [ظرف مستقر، أي الصادرَين منه بالاختيار.]

(٣) قوله: تكليف: [عندكم أيضا أيها المعتزلة مع أن وجه الجبر موجود.]

(٤) قوله: أنكروا إلخ: وقد يستدل لهم بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ الآية (الأنعام: ١٤٨)، =

إرادة الله تعالى(١) للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته(٢)، لا كفره ومعصيته؛ زعمًا منهم أن إرادة القبيح قبيحة(٣) ....

مطلقا

فالإرادة منهما لغوية، لا ما نحن فيه

مفعول له لقوله: «أنكروا»

= وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ الآية (النحل: ٣٤)، وقوله: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَـٰنُ مَا عَبَدْنَـٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: ٢٠)؛ فإنه تعالى كذَّبهم وذمَّهم فيما زعموا أن شركهم وعبادتهم بمشيئته، ولو شاء خلافه لم يشركوا. فعلم أن أفعالهم تلك لم تكن بمشيئته تعالى، وإلا لما جهّلهم وكذّبهم في قوله: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ﴾ الآية.

وجوابه: أن ذمَّهم ليس بهذا الاعتبار، بل باعتبار أنهم جعلوه حيلة لكونهم معذورين فيه، مجبورين عليه، غير مستحقين للملامة عليه، مع أن وجود الاختيار باق. وكان هذا من باب العلم ونظر العقل، ولذلك نفى عنهم العلم وأثبت لهم الخرص. أو باعتبار أنهم ساقوا ذلك ذريعة إلى إثبات رضاه تعالى ومحبته، وجعلوا المشيئة دليلا على ذلك، كما هو مبلغ علم المعتزلة أيضا، فذمَّهم، وجعلهم جهلة؛ لهذا الجهل الشنيع، وعدم الفهم.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (هود: ١١٨)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (التكوير: ٢٩). وأمثالها كثيرة. وقد ورد في الصحيح المتلقى بالقبول مما اتفق عليه السلف والخلف: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». ومنه ما قيل:

فما شئتَ كان وإن لم أشأ ... وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن

(١) قوله: إرادة الله تعالى: [بل أنكروا إرادة الخير من العبد أيضا بطريق إرادة الخلق، وإنما يريده بنمط الأمر والطلب.]

(٢) قوله: طاعته: [لمولاه في أوامره ونواهيه ما هو حدود الله وحماه.]

(٣) قوله: قبيحة إلخ: بناء على أن المراد هو المطلوب وجوده، والمطلوب هو المحبوب المرضي؛ نظرا إلى أن طلب الوجود رضاء به، وإلا لما طلبه. وأما مثال أمر المولى لعبده؛ ليظهر به عصيانه: ففيه طلب صوري لفظي، لا حقيقي قلبي والكلام فيه. ونقضه أبو شكور في «تمهيده» بأن هذا القبح يلزمهم في خلق العبد مع علمه بأنه يحصل منه هذا الفعل، ويقدر على منعه، ولا يمنع منه. وكما يجوز أن يخلق آلة يعصي بها العبد، كذا يجوز أن يخلق قوة بها يعصي العاصي.

قلت: هذا بمراحل عن محل النزاع؛ لأنه لا نزاع منهم في خلق القوة على المعاصي قبيحة أو حسنة، بل في خلق الفعل القبيح وإرادته، ومجرد خلق العبد أو علمه تعالى بأنه يزني مثلا أو إقداره عليه ليس قبيحا عند أحد، بل غرضهم أن العبد إذا لم يكن لقدرته تأثير ودخل ولم يبق لصرفها إلى الفعل وتعلقها به معنى: كان مجبورا. والقبح يرجع إلى المختار، فيرجع إلى خالقه ومريده لا محالة، فالجواب ما سيذكره.

كخلقه وإيجاده[١]، ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد[٢] على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جدًّا.

(أي لا نسلم لزوم قبح إرادة القبيح أو خلقه — متفرع على الإنكار — لأنه سمة المغلوبية)

حكي[٣] عن عمرو بن عبيد[٤] أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلتُ له: لِمَ لا تسلم؟ فقال: لأن الله تعالى لم يُرِد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمتُ. فقلتُ للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين[٥] لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب[٦].

(هم عبدة النار — نصب على المصدرية، أي إلزاما مثل إلخ — أي لم يحصل لك توفيقه — فبقيت مجبورا في قبوله أي الله سبحانه — في جوابه — أي يطلبه منك — من الكفر إليه، بل يلزمون ذيل نفسك — وهو الشيطان)

وحكي[٧] أن القاضي عبد الجبار الهمداني ....

(أحد شيوخ المعتزلة)

---

(١) قوله: وإيجاده: [أي خلقه أيضا قبيح عندهم، لا عندنا، لكن يرد عليهم خلق الشيطان مع العلم التام بما يحصل منه.]

(٢) قوله: أفعال العباد: [لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ (الأنعام: ١١٦).

(٣) قوله: حكي إلخ: نقل السالمي في «تمهيده»: أن أبا حنيفة سأل جعفر بن محمد الصادق، فقال: يا ابن رسول الله، هل فوض الله تعالى الأمر إلى العباد؟ فقال جعفر: الله تعالى أجلّ من أن يفوض الربوبية إلى العباد. فقال: فهل سلطهم وجبرهم على الأعمال؟ فقال: هو أجل وأعدل من أن يجبرهم على فعل ثم يعذبهم على ذلك.

(٤) قوله: عمرو بن عبيد: [من رؤساء المعتزلة ومن أصحاب الحسن البصري كواصل اعتزلا عنه.]

(٥) قوله: الشياطين: [من الجن والإنس ليوحون إليك، وأنت من أوليائهم.]

(٦) قوله: الأغلب إلخ: [جعله غالبا من حيث حصول مراده بإزاء مراد الله تعالى.] وهو الشياطين، مرادهم غلب على ما أراد الله، فهم شركاؤه بل أغلب منه. واللطف على العبد واجب عليه تعالى عندهم، وإلا كان يمكنه أن يقول: إنه لا يظهر غلبته ويؤخره إلى يوم الجزاء، ويستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأنت غير مجبور على أحد الأمرين، فعليك النظر إلى العاقبة، لا إلى ظواهر ثوران مواد الإغواء على مكامن دواعي الهداية، فافهم.

(٧) قوله: وحكي إلخ: اللازم عندي في أبواب القدر كف اللسان وترك الكلام والبيان وإيثار التكلان إلى خالق الإنس والجان، وقد كثر النهي في الآثار عن البحث عنه، فقد أخرج الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد حسن رفعه: «إذا ذكر القدر فأمسكوا». وفي «الصحاح» و«السنن»، وأمثاله بمعناه كثير، وعامة الضلال بالبحث والجدال، فقد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا﴾ (الكهف: ٥٤)، وقال: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزخرف: ٥٨). وروى الترمذي وابن ماجه من حديث أبي أمامة رفعه: =

دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحانَ مَن تنزَّهَ[1] عن الفحشاء. فقال الأستاذ على الفور: سبحانَ[2] مَن لا يجري في ملكه[3] إلا ما يشاء[4].

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر..

= «ما ضل قوم بعد هُدًى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل». قال الترمذي: حسن صحيح. وروى الشيخان من حديث عائشة رفعته: «أهل الجدل الذين عنى الله تعالى بقوله: ﴿فَٱحْذَرُوهُمْ﴾». ومن حديثها أيضا: «أبغض الخلق إلى الله الألد الخصم».

وروى الترمذي من حديث كعب بن مالك رفعه: «من طلب العلم؛ ليجاري به العلماء، أو ليماري به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار». لكن في سنده إسحاق بن يحيى بن طلحة، قال الترمذي: ليس بذاك القوي عندهم، تكلم فيه من قبل حفظه. انتهى وقال القطان: شبه لا شيء، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه، وقال أحمد والنسائي: متروك الحديث، وقال البخاري: يتكلمون في حفظه. لكن قال ابن حبان في «الثقات»: يخطئ ويهم، أدخلناه في الضعفاء، لما كان فيه من الإيهام، ثم سبرت أخباره، فإذا الاجتهاد أدى إلى أن يترك ما لم يتابع عليه، ويحتج بما وافق الثقات بعد أن استخرنا الله فيه. انتهى بالجملة بقلّة الحفظ يبقى حسنا، ولو سلم فضعفه يسير مغتفر في مثل هذا المقام من التحرز والاحتياط.

(١) قوله: سبحان من تنزه: [تعريض للأستاذ بأنه ينسب إليه الشرور ويسندها إليه بالخلق.]

(٢) قوله: سبحان: [تعريض من الأستاذ له بأنه جوز تصرف العباد في ملكه على خلاف مشيئته، وهو المقهورية.]

(٣) قوله: في ملكه إلخ: مشير إلى أن عدم وقوع مراده نقص ومغلوبية في كمال ملكه في ملكه، وتمام إحاطته بكل شيء قدرة وإرادة، فلا يرد ما قاله المعتزلة: إنه أراد من العباد إيمانهم رغبة واختيارا لا جبرا، فلا نقص ولا مغلوبية في عدم الوقوع، كالملك إذا أراد من القوم أن يدخلو داره رغبة، فلم يدخلوا. قلنا: هذا مجرد الطلب، والإرادة ليست مجرد الطلب، فتدبر.

وما قيل: كما لا نقص في التخلف في الرضاء كذلك ليس في التخلف في الإرادة الغير المجبرة: ففيه أنه مبني على عدم الفرق؛ إذ الرضاء غير الإرادة عندنا؛ فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك، فتأمل ما فيه. وقالت المعتزلة: الإرادة التفويضية هو الأمر والطلب، ولا مرية أن مخالفة أمره لا يستلزم نقصه ومغلوبيته.

(٤) قوله: ما يشاء: [فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يعصى؟! قال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرا؟! فقال القاضي: أرأيت إن منعني الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟! قال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له، فيختص برحمته من يشاء. هذا تتمته، نقله القاري.]

يستلزم الإرادة(١)، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادًا، وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادًا ويؤمر به، وقد يكون مرادًا وينهى عنه؛ لِحِكَم ومَصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه(٢) لا يُسأل عما يَفعل، ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه، وقد يتمسك من الجانبين(٣) ....

أي الفعل — الله تعالى — مطلوبا وجوده — علة للأمر والنهي كليهما — لا يبلغه عقولنا القاصرة — فلا يعلل فعله بالغرض — سند على دعوى عدم الملازمة

---

(١) قوله: الإرادة: [بناء على اتحادهما في معنى الطلب.]

(٢) قوله: أو لأنه إلخ: عطف على قوله: «لحكم إلخ»، وعلة لقوله: «ويؤمر به» و«ينهى عنه». قلت: إذا أمعن النظر في هذه المضايق المزلقة المزلة لأقدام الفكر -وقد جربناه بصرف الأفكار الغائرة في اكتناه معنى تعلق قدرة العبد بفعله واختياره فيه، وفي تحقيق حقيقته- لم يسنح لنا ما أن نفهمه وننجو به عن عامة مضايق الفساد إلا طريقان أمكن أن يطمئن بهما القلب.

الأولى: أن لقدرته واختياره دخلا في فعله، لا دخل التأثير والإيجاد، بل دخلا ناقصا كأنها الواسطة أو الرابطة أو المتمم، أو كأنها الجزء الأخير لفعله، لكن توقف وجود فعله عليه ليس بمعنى الاحتياج -أي لولاه لامتنع- بل بمعنى الترتب المصحح للفاء، فلا يتوقف عليه تأثير المؤثر الموجد حقيقة، بل هو سبب ظاهري، كالسحاب للمطر والنار للحرارة والإحراق، وخلق الموجد لا يتوقف على هذه المواد والأسباب والآلات والمتممات، فهي كالأجزاء الزائدة للجسم، كاليد لزيد يكمل بها وجوده، ولا ينعدم بعدمها.

وهذا غاية توجيه اختيار العبد وقدرته على تقدير كونه تعالى خالقا لأفعاله كلها، وإلا فمن الظاهر أن مذهب الأشعري -كما قيل- جبر متوسط، وسيأتي ما فيه.

والثانية: أن ترتب الأجزية والمدح والذم على أفعاله في الآخرة من قبيل ترتب المعلولات المسببية على عللها وأسبابها، كترتب الحرارة على النار، فكان ما ران على قلوبهم وما غان على نفوسهم بنفسه يقودهم بالضرورة الملجئة إلى التألم والاحتراق بالتعذيب، وصفاء قلوب المخلصين وزكاؤها وتنورها وتقدس نفوسهم يلجئهم بالضرورة الطبيعية إلى التنعم بالجنان، وضابطة التكليف بناء على الظاهر بعزل اللحظ عن الأسباب الموجبة، ولعله السر في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

وهذه طريقة مآلها الجبر، وعلى هذا مبنى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية هو العلم والجهل بالأسباب المتقدمة والعلل الموجبة، كما بين البحث والاتفاق، والأمور الدائمة والأكثرية على ما قيل، فالأولى هو الطريقة الأولى.

(٣) قوله: الجانبين: [فمن جانبنا كقوله: ﴿أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ (المائدة: ٤١)، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم﴾ الآية (التوبة: ٥٥)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وقوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠).]

بالآيات[1]. وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

وللعباد أفعال[2] اختيارية

قصدية

---

(١) قوله: بالآيات إلخ: [كقوله: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ٣٨). هذا من المعتزلة.] فمن جانب المعتزلة قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ الآية (الأنعام: ١٤٨). وجوابه مر. وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، مع أنه يظلم بعضهم بعضًا، فبعض الكوائن ليس منه. والجواب: أنه لا يريد الظلم بفعله، أي لا بخلقه، بل هو ليس ظلما منه، بل من فاعله؛ لأنه الظالم، كما أن الزاني فاعل الزنى، لا خالقه، فهو مبني على فهمهم من عدم الفرق بين الفاعل والخالق. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، والفساد موجود من العبد، فلو أوجده الله لكان مما يريده الله ويحبه. والجواب بما مر، وبأن الحب ملازم الرضا لا الإرادة على أصلها. وقد يجاب بوجوه أخر ضعيفة، كالتخصيص في العمومات.

ومن جانب أهل الحق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ (الأنعام: ٣٥)، وقوله: ﴿لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد: ٣١)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل: ٩)، وأمثالها كثيرة. والمعتزلة حملوا هذه المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وهو خلاف الظاهر، وتقييد للمطلق بلا قرينة، وفيه أنه متفرع على مسألة عقلية دائرة بين الإمكان والامتناع، ولما دلت عندهم الأدلة على امتناع إيجاده تعالى لفعل عبده: وجب لهم الصرف والتقييد بالقرينة العقلية، كالخصوص في: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)، أو ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وكالصرف في نصوص يتوهم منها الجسمية وغيرها، فالتمسك بالسمع في هذه الأمثال مشكل، إلا إذا اختير ما حررناه سابقا.

(٢) قوله: أفعال إلخ: أي لهم اختيار فيها بتعلق قدرتهم بها كسبا على الدخل أو بلا دخل، كما عند الأشعرية. وقالت الحكماء وإمام الحرمين: إنها صادرة منهم على الوجوب، وامتناع التخلف بعد تمام نصاب الاستعداد والفيض وجمع الشروط ورفع الموانع بقدرة من العبد خلقها الله فيه. وبالجملة مدار التحرز عن لزوم الجبر المحض هو إثبات الكسب للعبد، وهو متعسر لا سيما على قول الأشعرية.

قال ابن الهمام: ولقائل أن يقول: قولكم: إنها تتعلق بالقدرة، لا على وجه التأثير، وهو الكسب: مجرد ألفاظ لم تجعلوا لها معنى، ونحن إنما نفهم من الكسب التحصل، وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو إيجاده، وقولكم بأن القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل.

قلنا: معنى ذلك التعلق: نسبة المعلوم من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته. وذلك أن القدرة إنما تؤثر على وفق الإرادة، وتعلق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيصه بوقته، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك؛ لأنها مقارنة للفعل عندكم، فلم يكن بالفعل إلا بالتأثير، أو ثبتوا له معنى محصّلا ينظر، ولو سلم فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي، ولزومه مبني على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلّف بالأمر =

لفعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام

يثابون بها إن كانت(١) طاعة، **ويعاقبون عليها** إن كانت معصية.

في الآخرة

لا كما زعمت الجبرية(٢) أنه لا فعل للعبد أصلًا، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات،

أي باختياره — أي حقيقة ولو مفترقة ظاهرا

للعبد — له — في نفسه

لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار.

بناء على تعلق علمه تعالى وإرادته وخلقه

= والنهي، ولا يدفعه تعلق بلا تأثير.

وما قيل: إيجاد الحركة غير الحركة، فالإيجاد فعل الله تعالى، والموجود -وهو الحركة- فعل العبد، والعبد موصوف به حتى يشتق له اسم «المتحرك» وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله، فلا يقال لموجد البياض وغيره: «أبيض» بخلاف من قام به: فأجنبي؛ إذ لا يتعرض إلا لكونه متصفا بالعرض بعد إيجاد غيره إياه فيه، وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره فضلا عن تعلق قدرته. انتهى

وقد أطال الكلام في الرد عليهم، وسرده حتى قال: ولهذا صرح جماعة من محققي المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا هو الجبر، وأن الإنسان مضطر في صورة مختارة. انتهى

وأجاب عنه تلميذه في «المسامرة شرح المسايرة» بما هو أضعف جدا. ثم حقق ابن الهمام أنه ليس في حكم العقل مانع من تأثير قدرة العبد؛ فإنه لو عرف الله العاقل أفعال الخير والشر ثم كلفه بإتيان الخير ووعده عليه، وترك الشر وأوعده عليه، وبناء على ذلك الإقدار لم يوجب نقصا في الألوهية. غاية ما فيه أنه تعالى أقدره على بعض مقدوراته تعالى، كما أنه أعلمنا بعض معلوماته تفضلا منه وإن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق، لكن لا يقدح كما ذكرنا؛ إذ كان سبحانه غير ملجأ إلى ذلك ولا مقهور عليه، بل فعله تعالى باختياره في قليل لا نسبة له بمقدوراته؛ لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي، مع أنه لا تنقطع نسبته إليه بالإيجاد؛ لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها، وإقداره عليها، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد، وقطعها عن العباد، فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد، بل يكفي لنفيه أن يقال: جميع مّا يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس، مّن الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى، لا تأثير بقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا للفعل طالبا إياه، وهو مسمى الكسب عند الحنفية، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله له الفعل، فيكون منسوبا إليه من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو زنى ونحوه. انتهى وفيه ما فيه. وقال تلميذه: هو مذهب الباقلاني.

قلت: به أظهر أن اتباع الجمهور ليس بواجب لا سيما في العقائد، لكن في كونه عين مذهب القاضي خفاء.

(١) قوله: إن كانت إلخ: [وقد يخلو عنهما كالمباح فلا ثواب ولا عقاب.]

(٢) قوله: الجبرية: [في «القاموس»: بالتحريك خلاف القدرية، والتسكين لحن.]

وهذا باطل؛ لأَنا نفَرق بالضرورة⁽¹⁾ بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونَعلم أن
المذهب لهم — مشاهدة — أي بالبداهة أو بالوجوب قطعا

الأول باختياره دون الثاني. ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلًا لَمَا صَحَّ تَكليفُه[2] ولَا ترتُّبُ[3]
أي حركة البطش — في اليد — أي حركة الرعشة

استحقاقِ الثواب والعقاب على أفعاله، ولا إسنادُ الأفعالِ التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
لأنه منوط بالاختيار ولا اختيار

إليه على سبيل الحقيقة، مثل: «صلى» و«كتب» و«صام»، بخلاف[4] مثل: «طال الغلام» و«اسودّ
متعلق بقوله: «إسناد» — أي صار الصبي ناميا

لونه». والنصوص القطعية تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧)، ....
محله مما مر من الأمور الثلاثة — أي رافعة نافية لهذا اللازم — مشير إلى ترتب الجزاء والإسناد والتكليف أيضا

---

(١) قوله: بالضرورة إلخ: قد يقال: لهم أن يقولوا: الفرق وهمي؛ لعدم الاطلاع أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش، حتى لو علم أن الكل بخلق الله وإيجاده لم يلتفت إلى الفرق. وأما عدم ترتب الثواب والعقاب فلا يلزم؛ لأنه لا يسأل عما يفعل. نعم يلزم عدم صحة التكليف كتكليف الجماد، وجوابه ذلك أيضا، وأشرنا إليه سابقا أيضا.

(٢) قوله: لما صح تكليفه: [النواهي؛ لأنه تكليف العاجز بما لا يطيقه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.]

(٣) قوله: ترتب: [لأنه فرع الاختيار.]

(٤) قوله: بخلاف إلخ: أي بعد الاطلاع على الأسباب أيضا يحكم البداهة بالفرق بين الحركتين، ومبنى الفرق إما تأثير القدرة الحادثة، أو بمجرد تعلق القصد والإرادة، أو إيجاد العبد صرف الهمة والعزيمة الصميمة، لا إيجاد أسبابها ولا إيجاد الفعل أو أسبابه على اختلاف مذاهب المعتزلة والأستاذ والقاضي والأشاعرة والحنفية، وهذا رد على الجبرية الخالصة كالجهمية، وقد تسمى الأشعرية والنجارية أيضا جبرية؛ لأنه يؤول إليه قولهم آخرا وإن اختاروا الاختيار باحتيال اختراع الكسب، وقد مر رده، فعند الماتريدية يخلق الله في قلب العبد الميل والداعية والاختيار؛ ليظهر منه ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من طاعة أو معصية، وليس للعلم خاصية التأثير؛ ليكون مجبورا، ولا خلق هذه الأمور يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه أقدر –وفيما يختاره من الفعل ويميل عليه عن داعية– على العزم على فعله وتركه؛ إذ من المستمر ترك الإنسان بما يحبه ويختاره وفعل شيء يكرهه لخوف أو حياء، فعن ذلك العزم بقدرته المخلوقة للبارئ صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه، هكذا حقق ابن الهمام.

ثم قال: ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توقيف من الله تعالى بل لا يقع إلا بتوفيقه تفضلا؛ فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع ثلاثة تشبه القواسر؛ لقوة استيلائها، فلا يغلب إلا بمعونة التوفيق، وليس لأحد على الله أن يوفقه، بل إذا أعلمه طريقي الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر إليه، وعدم التوفيق هو الخذلان، وهو أن يدعه ونفسه لا ينصره ولا يعينه عليها لا يسلبه المكنة من ذلك العزم الذي خلقها له. انتهى

قلت: هذا غاية الفهم في المقام ووجوه الخلجان للأوهام بعد الإمعان في النواحي، والأصول العقلية تجول وتحول حوم هذا المرام وقد بقي بعد خبايا وخبايا في الزوايا كشفها الله العليم العلام.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) إلى غير ذلك[١].

فإن قيل: بعد[٢] تعميم علم الله تعالى[٣] وإرادته[٤] الجبرُ لازم قطعًا؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه[٥] فيمتنع، ....

(١) قوله: غير ذلك: [من النصوص.]

(٢) قوله: بعد إلخ: الظرف متعلق بالخبر، أي قوله: «لازم»، وقد تقدم على المبتدأ أيضا كما في قولك: على الله عبده متوكل. وظاهر عبارة الشبهة تشير إلى ورودها على أهل السنة؛ لقولهم بعموم الإرادة، بخلاف المعتزلة والشيعة حيث لا يعلقون إرادته الأزلية بكل موجود، بل يخصون عنها أفعال العباد بل أفعال المختار ولو حيوانا آخر، لكن بعد الإمعان لا محيص لهم أيضا عن لزوم هذا النحو من الجبر؛ إذ هم معترفون بعموم علمه تعالى لكل شيء حتى المعدومات.

فإن تعلق علمه بشيء بأنه يوجد امتنع عدمه وقت وجوده، كقيام زيد، وإن تعلق به بأنه لا يوجد امتنع وجوده؛ لامتناع الوقوع على خلاف علمه استحالة الجهل في علمه، مع أن للزوم الجبر نحوا آخر يعمهم، هو أنه عند حدوث الفعل إن تم نصاب وجوده -أي جملة ما يتوقف عليه، وهو علة العامة باجتماع الأسباب والشرائط- وجب وجوده، وإلا وجب عدمه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح مع وجود العلة وعدم معلولها تارة ووجوده أخرى.

ولو قيل: إنه اختياري من حيث صدوره بالاختيار وإن كان واجبا بعد وجود الاختيار وأخذه مع أخذ العزم الصميم وصرف الإرادة والقدرة إليه في جانب علله بناء على أن تساوي طرفيه وصحة الفعل والترك إنما هو على عزل اللحظ عن تعلق الاختيار به بالفعل، ونظرا إلى جواز تعلقه بكل منهما، أي بعد جمع جملة الأسباب مما عداه يبقى في حيز الاختيار، فهذا الجواب مشترك يجري من جانب كل من أهل السنة والقدرية.

ثم ههنا شبهة أخرى في العبارة في أخذ عموم الإرادة بأنها لا تتعلق بوجود الموجودات لا بإعدام المعدومات؛ إذ هي معدومة بإعدامها الأصلية الأزلية، والعدم لا يحتاج إلى تأثير المؤثر، بل يكفي فيه عدم تعلق الإرادة بالوجود، مع أن الأزلي لا يتعلق بشيء بإيجاده.

قلت: لعل المراد عموم تعلق الإرادة وجودا أو عدما، كما يقال: «الفصل مقسم للجنس» مع أنه ليس مقسما له إلى ضده أو عدمه بنفسه.

(٣) قوله: تعميم علم الله تعالى: [لكل فعل بل لكل حادث.]

(٤) قوله: وإرادته: [لأفعال العبد كلها.]

(٥) قوله: أو بعدمه إلخ: [فيكون معلوما ومرادا له.] قد يورد بأن عدمه السابق أزلي ومتعلق الإرادة حادث. وقد يجاب بأن الكف عن تعلق الإرادة بالوجود أمر اختياري مستند إلى الإرادة أيضا، وهذا الكف أزلي، فمتعلقه المكفوف أيضا أزلي، والكف تابع للإرادة فمكفوفه أيضا تابع لها. وفيه أن عدمه لا يتوقف عليه؛ لأنه لو عزل اللحظ عن الكف كان العدم =

ولا اختيار مع الوجوب(١) والامتناع. قلنا: يعلم(٢) ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره،(٣) فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون(٤) فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا، وهذا(٥) ينافي الاختيار. قلنا: إنه(٦) ممنوع؛ فإن الوجوب بالاختيار مُحقِّق(٧) للاختيار(٨)، لا منافٍ له.

= على حاله؛ لأن العدم لا يحتاج إلى تأثير بل يكفيه عدم تأثير الوجود، مع أن الكف لم يعد من صفاته تعالى الذاتية القديمة على أنه تابع ناش من الداعية والشوق، فافهم.

(١) قوله: مع الوجوب: [ولا إمكان للعبد.]

(٢) قوله: يعلم إلخ: ولا يبعد أن يجاب أيضا أن المزيل للاختيار هو الوجوب والامتناع الذاتيان، لا الوجوب بالغير والامتناع؛ لأنهما يحققان الإمكان الذاتي الخاص المحقق لصحة الوجود والعدم، فهما يؤكدان الاختيار؛ لا نافيان له.

(٣) قوله: باختياره: [بلا قهر ولا جبر منه تعالى على عبده.]

(٤) قوله: فيكون إلخ: حاصله: أنه وإن ثبت الاختيار بعلمه وإرادته، لكن منشأ السؤال باق، هو منافاة الاختيار للوجوب والامتناع؛ لأنه ملازم الإمكان. وجوابه على ما قرره الشارح: أنه إنما ينافيهما إذا لم يقتضياه، وههنا اقتضاء من علمه وإرادته لاختياره، فهما يحققانه ويؤكدانه، لا أنهما ينفيانه، وأنت تعلم أنه لا يرتفع المنشأ إلا بما قلنا: الإمكان بالذات والوجوب والامتناع بالغير. وقد يقال: العلم تابع للمعلوم، فلا تأثير له في وجوده فضلا عن وجوبه به أو سلب القدرة منه عليه؛ فإنه حاك محض، وفيه ما فيه.

(٥) قوله: وهذا: [أي كل من الوجوب والامتناع.]

(٦) قوله: إنه: [أي منافاتهما له.]

(٧) قوله: محقق إلخ: [أي مثبت له.] فلا يكون كحركة الجماد وهو المقصود. قيل: وأما أن الاختيار ليس من العبد؛ لأنه لا يوجد شيئا، فيكون من الله تعالى، فيلزم الجبر، فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسط. انتهى قيل: لأنه متوسط بين الجبر الخالص للجبرية والتفويض بالكلية للعبد للقدرية.

قلت: لا، بل لأنه جبر بين الجبر الكامل للجبرية والجبر الناقص المتردد فيه الدائر بين الأمرين لأهل السنة من حيث إنه جبر من وجه واختيار من وجه؛ لوجود دخل قدرة العبد أيضا، ولو لا على استقلالها، فهو جبر متوسط بين الجبرين، لا بين الجبر والقدر، فافهم.

(٨) قوله: للاختيار: [لأنه مقتضٍ له، ومقتضى الشيء لا ينافيه، وإلا اجتمع المتنافيان.]

وأيضًا منقوض[1] بأفعال البارئ.

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار، إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق[2] أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين[3] مستقلتين[4].

(بتأثير قدرته — إليها — لما — بلا دخل لقدرة العبد في التأثير — كالفعل للعبد)

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته، إلا[5] أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة[6] أن لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال، كحركة البطش، دون البعض، كحركة الارتعاش: ....

(استواري — استدلالا — لا غيره — أي وجه كان — وهي الاختيارية — أي الاضطرارية)

(١) قوله: منقوض إلخ: لأن أفعاله أيضا معلومة له، فإن تعلق علمه بوجود فعله وجب، ولو بعدمه امتنع، فلزم الجبر وعدم الاختيار له مع أن كونه مختارا متفق عليه، وكذا إرادته الأزلية متعلقة بأفعاله؛ بناء على أنه فاعل مختار، لا علة موجبة. وبهذا ينحلّ ما أشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، بأنها نزلت في أبي جهل وأبي لهب وأمثالهما، فلو آمنوا لزم كذب خبره، وكذبه محال بالذات، فكان إيمانهم ممتنعا غير مقدور أصلا، فلم يبقوا مكلفين ولا صالحين لأن يدعوا إلى الإسلام؛ لعدم القدرة.

وذلك لأن الخبر حاك غير مؤثر ولا مغيّر ولا سالب للقدرة الثابتة، فامتناعه امتناع بالغير -كما في تعلق العلم والإرادة- لا امتناع بالذات، ولو بالنسبة إلى القدرة الحادثة، فافهم. نقل عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر»: والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته، لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره.

(٢) قوله: سبق: [في قوله: «إنه خالق لأفعال عباده».]

(٣) قوله: قدرتين: [قدرة العبد وقدرة الله تعالى.]

(٤) قوله: مستقلتين إلخ: أي في صحة الفعل والترك وإن لم يستقل كل منهما في جميع الأسباب أو الإيجاد، بل إحداهما، وهي قدرة البارئ. وقد يقال: مرادها تحتهما أو تحت مستقلة وغير مستقلة، وهذا لا يرد على القاضي ولا على الأستاذ؛ لعدم قولهما بالاستقلال. والجواب عن هذا الإشكال يظهر من تحقيقنا السابق.

(٥) قوله: إلا: [أي استثناء مفرغ: كل حال إلا حال أنه إلخ، أو «إلا» بمعنى «لكن».]

(٦) قوله: وبالضرورة إلخ: [خبر مقدم، والجملة بتأويل المفرد مبتدأ متأخر، أو متعلق هذا الظرف بخبر «أن».] المراد مطلق المدخلية بالتأثير، أو بمجرد كونه مدارا محضا، وإلا فالفرق البديهي بين الاختياري والاضطراري لا يوجب إلا بداهة تعلق =

احتجنا[١] في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله خالق، والعبد كاسب.

أي الخلاص — الجبر والخلق

وتحقيقه[٢] أنّ صَرْفَ العبدِ قدرتَه[٣] وإرادتَه إلى الفعل كسبٌ، وإيجادَ الله تعالى الفعلَ عقيبَ[٤] ذلك خلقٌ.

أي الصرف

والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين[٥]، ....

دفع للتوهم — لله وللعبد

= القدرة بالفعل لا بداهة تأثيرها فيه، وإلا كان مذهب الأشعري خلاف البداهة.

(١) قوله: احتجنا: [بعد ملاحظة هاتين الضرورتين.]

(٢) قوله: تحقيقه إلخ: أي تحقيق معنى الكسب ونسبته إلى العبد من غير نسبة إيجاد الفعل إليه، وهذا مقام مزلق للأقدام ومزلة للأفهام والأحلام، قد عجزت عن تصور حقيقته جهابذة الأعلام.

(٣) قوله: قدرته إلخ: [مفعول للمصدر، أي «صرف إلخ».] ظاهره يشير إلى أن القدرة موجودة قبل الفعل؛ لأن صرفها متأخر عن وجودها، ووجود الأثر بالفعل وصدوره متأخر عن الكسب الذي هو علته؛ لأنه تحت علتين: الخلق والكسب، لكن المذهب أنها مقارنة للفعل كما سيأتي، فيمكن أن يراد بها سلامة الآلة.

وقيل: صرف القدرة: قصد استعمالها، وهو غير القصد المحدث للقدرة؛ لأن صرفها متأخر عنها، وهي عن القصد؛ لأن الإرادة سبب لتعلقه بالفعل لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل وصرف الإرادة بالذات. وأورد عليه بأنه يلزمه أن توجد القدرة ولا تستعمل؛ لأنه لا وجود للاستعمال عند قصده، فلا يكون القدرة مع الفعل.

(٤) قوله: عقيب إلخ: قيل: التعقيب ذاتي لا زماني؛ لأن القدرة مع الفعل. وزيف أولا بأن صرف الإرادة وتعلقها مقدم على الإيجاد بالزمان، فيكون زمانيا؛ لأن ذلك إشارة إلى كلا الصرفين.

والجواب: أنه أريد بالإرادة: العزيمة المصممة المقارنة للفعل، فافهم.

وثانيا بأن صرف العبد ذلك من الأسباب العادية، وسببيتها وهمية؛ لأن خلقه تعالى لا يتوقف عليه. والجواب: أنه لا يتم إلا على مذهب الأشعرية، وعند غيرهم لأمثاله مداخل واقعية لا بمجرد العادة بلا دخل أصلا، لكن ليس بمعنى لولاه لامتنع بالذات، بل بمعنى الترتب نحو من الدخل.

وثانيا: أن التسبب العادي كاف في التعقب الذاتي كترتب الحرارة على النار ووجود النهار على طلوع الشمس مع أنه لا تعقب زمانا فلا يكون إلا ذاتا.

وثالثا: أنه على هذا لا يبقى علاقة التعقب الذاتي إلا بين الأشياء والواجب، لا بينهما في أنفسها، ثم الظاهر بعد الغور هو ما قدمنا من المراد بالقدرة.

(٥) قوله: تحت إلخ: قد يورد أولا: أن كسبه إما من الله تعالى فلا شيء منه، فهو مجبور لا قادر، وإما منه فهو خالق =

لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار.

للعبد — أي متعلق قدرته — فهو مخلوقه — فهو مكسوبه — أي تعلق قدرة العبد به مع قدرته تعالى عليه — في البيان — أي تصفيتها — أي المظهرة — الظرف متعلق بالكون

وهم في الفرق بينهما عبارات، مثل:

أي بين الخلق والكسب

١- إن الكسب واقع بآلة[1]، والخلق لا بآلة.

٢- والكسب مقدور[2] وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته.

٣- والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح.

لأنه لا يصير كسبا ما لم يخلقه انفراد القادر به؛ إذ لا حاجة له إلى كسب العبد

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة. ....

المفعول محذوف عائد إلى الموصول أي نسبتموه

= لبعض أفعاله.

والجواب بأن الكسب من الله لكن الخلق باختيار العبد، وصرفه محقق له لا ناف له، كما مر، وبأنه من العبد، ولا ضير في خلقه لبعض أفعاله، كما مر عن ابن الهمام.

وثانيا: بأن قولك: الفعل موجود من الله وصفة كونه كسبا من العبد يؤول إلى قول القاضي الباقلاني. قلنا: لا بل الفعل موجود منهما، ولكل من القدرتين دخل، لكن لقدرته بمعنى لولاه لامتنع، ولقدرة العبد بمعنى الترتب، ولعل المورد جامد نظره بقصره على مذهب الأشعرية، أو نقول: الكسب فعل آخر للعبد مخلوق للعبد، ونفس الفعل بأجمعه من الله، فافهم.

وقد يقال: نفس الصرف مقدم على الفعل ذاتا، وصفة كونه كسبا مؤخرة عنه ناشئة منه، فالشيء قد يتقدم على شيء بذاته ويتأخر عنه بوصفه، كزيد يقدم على عمرو في عمره، ويؤخر عنه في وصف كونه عالما فاضلا، وكالرمي يصير قتلا بعد الإصابة والسراية، فنفس الرمي مقدم على السراية والموت، وكونه قتلا مؤخر عنه.

(١) قوله: بآلة: [ظاهرة كالجوارح، وباطنة كالقلب والعقل، وأما صفاته تعالى فلا تسمى آلة.]

(٢) قوله: مقدور إلخ: أي فعل وتحصيل داخل تحت القدرة لمن صدر منه واقع في محل قدرته؛ لأن محل قدرته محل قدرة العبد من أفعاله، وهي ليست بمحل قدرة البارئ من حيث إنها أفعال العبد وإن كانت تحت قدرته من حيث إنها مخلوقة له.

وقد يقال: المراد: أنه مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته، والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته. والأحسن أن يقال: الكسب لمقدور وقع في محل قدرته، والخلق لمقدور وقع لا في محل قدرته. انتهى وكأنه بناء على أن المقدور هو =

قلنا: الشركة[١] أن يجتمع اثنان على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء[٢] القرية والمحلة، وكما إذا جُعِل العبدُ خالقًا لأفعاله، والصانعُ خالقا لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أُضِيفَ أمرٌ إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون[٣] مِلكا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف[٤] كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم، بخلاف خلقه؟

قلنا[٥]: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم[٦] لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا[٧] بأنا..

= ما صدر من الخلق بعد الكسب لا نفسهما، فافهم.

(١) قوله: الشركة إلخ: يعني أنها إنما تتصور باختلاف المحل ولو بالتوهم، كالشركة في ملك العبد الواحد، لا باختلاف الفعل، فلا يتوهم ما يتوهم. والحق أن يقال: الممنوع هو الشركة في الخالقية سواء كان في محل واحد أو في محلين، لا شركة مطلق الدخل.

(٢) قوله: كشركاء إلخ: [ظاهره في عدم الانطباق إلا بعد القسمة، فافهم.]

(٣) قوله: تكون: [بيان أو صفة للأرض بناء على كون لامها للعهد الذهني، فهو في حكم النكرة -كما في: «لقد أمرّ على اللئيم يسبني»- توصف بالجملة، أو حال بتقدير الكاف بمعنى أشبه، والأرض مفعول ثان له.]

(٤) قوله: فكيف: [أي بعد اتحاد المحل.]

(٥) قوله: قلنا: [دليل للفرق المسؤول عنه، فعلم أن «كيف» بمعنى «لِمَ».]

(٦) قوله: حكيم إلخ: أورد عليه بأن العاقبة مترتبة على وجود الشيء، وهو حاصل بالخلق والكسب جميعا، فتكون مترتبة عليهما، فيكون الكسب أيضا باعتبارها حسنا. قلنا: المراد بها ما يترتب على نفس الخلق، لا على وجود المخلوق. وقد يجاب بأن الحسن مشروط بالعلم بمحمودية العاقبة، لا بمجرد وجودها، وقد لا يعلمها الكاسب. ودفع بأنه ما نقول: لو علمها الكاسب فلا يلزم. وأجيب بأنه قبيح في نفسه، ليس له عاقبة حميدة باعتبار ملاحظة نفسه، لكنه قد يكون له عاقبة حميدة بملاحظة نظام الكل، كما قالوا في الموت: إن فيه إخلاء بعض الأرض ليعمر عليه بعض من يتولد بعد موت الميت. وهذا إنما يعتبر في حق الخالق المدبر للكل، لا في حق كل واحد واحد من العباد.

(٧) قوله: فجزمنا إلخ: اعلم أنه قد يستدل على اجتماع وجود الكسب والخلق من القادرين على فعل واحد بقوله تعالى: =

ما نستقبحه[1] من الأفعال، قد يكون له فيها حِكَم ومَصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة[2]
بيان للموصول

= ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ الآية (الأنفال: ١٧) بالنفي المراد به نفي خلقه، والإثباتِ المراد به إثبات الكسب، وبعد الاستدراك إثبات الخلق له تعالى، وبقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٤)، وفيه أيضا نفي النسبة عنهم وإثباتها لنفسه، ولا يمكن إلا بإثبات الخلق ونفيه.

وعندي فيه خفاء؛ إذ الظاهر نفي الرمي بالنظر إلى كونه خرقا للعادة، ونفي الزراعة بالنظر إلى ترتب الثمرات والغايات، فإنه بيد الله لا يستقل فيه العبد، وكذا بالنظر إلى تهيؤ الأسباب والآلات، فإنه لا يستبد به الممكن. نعم فيه آيات أخر وأخبار وآثار، ولنعم ما قيل: تعالى القديم عن الكسب وجل، وصغر المحدث عن الخلق وذل.

وروى البيهقي في «القدر» عن حذيفة رفعه: «إن الله يصنع كل صانع وصنعته». وعن أبي موسى رفعه: «الخير والشر خليقتان تنصبان للناس يوم القيامة»، وعند أبي داود نحوه. وعن أبي أمامة رفعه: «إن الله تعالى يقول: أنا الله، لا إله إلا أنا، خلقت الخير وقدرته، فطوبى لمن خلقته للخير، وخلقت الخير له، وأجريت الخير على يديه. أنا الله، لا إله إلا أنا، خلقت الشر وقدرته، فويل لمن خلقته للشر، وخلقت الشر له، وأجريت الشر على يديه». وعن عمران بن حصين مختصرا ومطولا رفعه في حديث: «كل ميسر لما خلق له».

وعن أبي الأسود الديلي: وقع في نفسي شيء من القدر؟ فأتيت أبي بن كعب، فقلت: أبا المنذر، وقع في نفسي شيء من القدر، فخفت أن يكون فيه هلاك ديني أو أمري. فقال: يا ابن أخي، إن الله عز وجل لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم، ولو رحمهم لكانت الرحمة خيرا لهم من أعمالهم، ولو أن لك مثل أحد ذهبا أنفقته في سبيل الله ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر الحديث، رواه البيهقي، وذكر فيه تصديقه من ابن مسعود وحذيفة وزيد بن ثابت. انتهى.

وأزيد منه بسطا ما رواه أبو حنيفة من مناظرة علقمة بن مرثد وعطاء بن أبي رباح على ما في «مسانيده» وشرحناه في حواشي «مسنده»، وهذه الوجوه أدلة كونه تعالى خالقا لأفعال عباده، وكذا هي أدلة أنه لو كان العبد مجبورا غير مختار أيضا لم يكن ترتيب عقاب أفعاله منه تعالى عليه ظلما، فهو شرح لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الواقعة: ٢٣).

وعن إياس بن معاوية أنه ألزم أصحاب القدر في إلزام الظلم في السؤال عن الظلم في كلام العرب، قيل: أن يأخذ الرجل ما ليس له. قال: فإن الله له كل شيء. ولذا قيل: ليس من شيء فعله الله إلا وله فعله، ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء، فقال: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)، وقال: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾ (الذاريات: ٤١).

(١) قوله: نستقبحه إلخ: أي أفعالا نحسبها قبيحة في نفسها في خلقها مصالح وفوائد، فهو حسن وكسبها قبيح، فقد عرفت أن سين «الاستفعال» للحسبان.

(٢) قوله: الخبيثة: [كالسموم والحيات والعقارب والسباع.]

الضارّة المُؤلِمَة، بخلاف الكاسب[١]؛ فإنه قد يفعل[٢] الحسن، وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح، مع ورود النهي عنه، قبيحًا سفهًا[٣] موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب.

• والحَسَن منها أي من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلَّق المدح في العاجل[٤] والثواب في الآجل[٥]. والأحسن أن يُفسَّر بما لا يكون[٦] متعلقًا للذم والعقاب؛ ليشمل المباح. برضاء[٧] الله تعالى...

(١) قوله: الكاسب: [لا يحصل له تمام العثور على العواقب.]

(٢) قوله: يفعل: [من غير نظر إلى سوء عاقبته.]

(٣) قوله: سفها: [وإن كان له عاقبة حميدة؛ لأنه لم يفعله لها أو ما هي لكسبه بل للنظام الكلي.]

(٤) قوله: في العاجل إلخ: أي الدنيا، والآجل: الآخرة، وهذا أكثري وإلا فالمدح يتحقق في الآجل أيضا، كما في قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ (الزمر: ٧٣). وكذا الجزاء قد يوجد في الدنيا كما ورد: «الصدقة تطفئ غضب الرب، وترد البلاء، وتزيد في العمر». وكذا الذم والعقاب مما يأتي في القبيح يذم في الآجل كما في قوله: ﴿قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ﴾ إلى قوله: ﴿فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر: ٧٢)، ويعاقب في العاجل، كما في قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ (الشورى: ٣٠)، وكطوفان نوح وصيحة ثمود وريح عاد وغيرها، لكن على هذا يدخل فعل الصبي في الحسن، ويخرج عنه أفعاله تعالى.

وفي «المواقف»: القبيح ما نهي عنه شرعا بتحريم أو كراهة، والحسن بخلافه، كالواجب والمندوب، والمباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق. انتهى ويدخل في الحسن فعل البهائم. وقد قيل: إنما لا توصف بحسن ولا قبح. وفعل الصبي مختلف فيه. والأحسن في تعريف الحسن: ما لا يتعلق به الذم والعقاب؛ ليشمل المباح وفعله تعالى، والذم قول أو فعل أو ترك أحدهما، ينبئ عن اتضاع حال الغير، كما في «المواقف».

(٥) قوله: الآجل: [أي الزمان الموعود.]

(٦) قوله: لا يكون: [وهذا النفي أعم من وجود المدح.]

(٧) قوله: برضاء إلخ: النصوص القرآنية والنبوية فيه متواترة المعنى، والوجوه العقلية شواهد له جمة، ولعله إليه أشير في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ (النساء: ٧٩) بعد قوله: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ (النساء: ٧٨)، أي الحسنة برضاء من الله والسيئة برضاء من النفس وشهوتها ورغبتها، لا برضاء من الله. ولعله يؤخذ أيضا مما ورد صحيحًا: «الخير كله في يديك، والشر ليس إليك». =

أي بإرادته من غير اعتراض.
وكراهية

• والقبيح منها، وهو ما يكون متعلق(١) الذم في العاجل والعقاب في الآجل، ليس برضائه(٢)؛
أي من أفعالهم — أي بالنار

ثم اعلم أن الدخل التام له تعالى في فعل عبده بالخلق يشير إليه ظواهر كثير من النصوص، وأن العبد لا قوة له على الخلق، كقوله تعالى حكاية: ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ (الكهف: ٣٩). وعامة الأدعية المأثورة مشيرة إليه، كحديث عائشة مرفوعا وفيه: «أسألك من الخير كله عاجله وآجله، وما علمت به وما لم أعلم، وأعوذ بك من الشر عاجله وآجله»، وفيه أيضا: «أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل». رواه الشيخان. وكحديث عروة بن عامر مرسلا: «اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يذهب بالسيئات إلا أنت، لا حول ولا قوة إلا بالله»، أخرجه ابن أبي شيبة وأبو نعيم في «اليوم والليلة»، والبيهقي في «الدعوات»، ورجاله ثقات. وأخرجه ابن السني مسندا من حديث عقبة بن عامر.

وكحديث البراء رفعه، وفيه: «وفوضت أمري إليك»، رواه الشيخان. وكحديث عائشة رفعته، وفيه: «الملك والحمد والحول والقوة والقدرة والسلطان في السماوات والأرض وكل شيء لله رب العالمين». رواه الطبراني في «الأوسط» بسند ضعيف. وكحديث البراء رفعه: «نسألك خير هذا اليوم وما بعده» الحديث، أخرجه الدارقطني في «الأفراد»، وعند أبي داود نحوه من حديث أبي مالك الأشعري بسند جيد، وكذا عند الحسن بن علي العمري في «اليوم والليلة» من حديث ابن مسعود، وأصله عند مسلم.

وكحديث ابن عباس رفعه: «لا قوة إلا بالله، ما شاء الله»، وفيه: «الخير كله بيد الله، ما شاء الله، لا يصرف السوء إلا الله»، أخرجه ابن عدي في «كامله» في ترجمة الحسن بن رزين، وقال: ليس بالمعروف، والحديث منكر. ولحديث أنس ﷺ رفعه، وفيه: «وجعلني من المسلمين»، أخرجه الطبراني في «الأوسط» وابن السني في «عمل اليوم والليلة»، وسنده ضعيف، وأمثالها كثيرة جدا لا تحصى.

(١) قوله: متعلق: [بفتح اللام، أي ما يتعلق الذم.]

(٢) قوله: برضائه: [اختلف في جواز القول: إنه يريد الكفر والظلم والفسق، فقيل: لا؛ لإيهامه الكفر أنه مأمور به كما عليه بعض العلماء، وعند الإلباس يجب التوقف إلى التوقيف، قالوا: هذا إجمالا، لا تفصيلا، كما يصح إجماعا أنه خالق كل شيء، لا أنه خالق القاذورات والقردة والخنازير، ويصح له ما في السماوات والأرض، لا أن له الزوجات والأولاد مع أنهم منه. ومنهم من جوز أنه مريد للكفر، كذا ذكره في «المسايرة».

ونقل ابن الهمام عن إمام الحرمين أن من حقق لم يكع عن القول بأن المعاصي بمحبته، ونقله بعضهم عن الأشعري؛ لتقاربهما لغة، فإن من أراد شيئا أو شاءه فقد رضيه وأحبه. قال ابن الهمام: =

لما عليه[1] من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ[2] لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، يعني أن الإرادة والمشيئة
سند لعدم رضاه (الزمر: ٧) مترادفان
والتقدير يتعلق بالكل، والرضاء والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.
أي لكل فعل لهم مترادفان أي كل منها من أفعالهم

والاستطاعة مع الفعل[3]

مقارنة له

خلافًا[4] للمعتزلة، ....

= وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد؛ إذ مناط العقاب مخالفة النهي ولو متعلقه محبوبا، لكنه خلاف النصوص، ونقل عن أبي حنيفة ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضا والمحبة لا من المشيئة، وبناه على إدخال معنى الطلب والميل في الإرادة والمرضي، قال: وهو أيضا خلاف ما عليه الأكثر.]

(١) قوله: **لما عليه**: [الظرف بتقدير الفعل أو الصفة صلة، و«من» بيان للموصول.]

(٢) قوله: **ولا يرضى**: [﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢).]

(٣) قوله: **مع الفعل إلخ**: يشير إليه حديث أبي سعيد ﷺ رفعه، وفيه: «وقوني على الجهاد»، أخرجه أبو منصور الديلمي في «مسند الفردوس»، وسنده ضعيف، ففيه إيماء ليس له قدرة بالفعل على الجهاد، وإلا لم يطلب، وكذا ما وقع عند أرباب السنن من حديث صلاة الاستخارة، وفيه لفظ: «ونستقدرك بقدرتك»، فعلم أنها ليست حاصلة بالفعل، لكن فيه أن يراد بها في أمثال ذلك تهيئة الأسباب وتوفيق الفعل بجمع ما يتوقف عليه.

(٤) قوله: **خلافا إلخ**: أي لأكثرهم، وإلا فبعضهم معنا. اعلم أن في **القدرة أنواعا من الاختلاف، الأول**: في تعريفها، فقيل: صفة تؤثر على وفق الإرادة. ولا يتم على مذهب الأشاعرة إلا على قدرة الله؛ لأن قدرة العبد غير مؤثرة عندهم وإلا لزم جمع المتنافيين أو عجز القادر عند تخالف الإرادتين في فعل. قلنا: ممتنع بالغير على جري العادة، ولا يجوز إلا عند سلب القدرة، ولو سلم فالتأثير مشروط بعدم الموانع، ومخالفة إرادته تعالى مانعة قوية. وقد ذهب جهم بن صفوان الترمذي إلى الجبر المحض. **والثاني**: هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري بين مؤثرين، وأصحابنا بين خالق وكاسب، لا بين كاسبين أو مؤثرين، ومنعه سائر المعتزلة مطلقا.

والثالث: في مصداق القدرة فينا، فعندنا: صفة زائدة وجودية، بها الفعل والترك. وقال بشر بن المعتمر: إنها ليست إلا عين سلامة البنية عن الآفة، واختاره الإمام الرازي في «المحصل». وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم: إنها جزء القادر، كاليد السليمة والرجل السليمة. وقيل: بعض المقدور. **والرابع**: في طريق إثباتها، فعندنا بالوجدان، وعند الهمداني من المعتزلة بتأتي فعل، كحمل حجر من بعض دون بعض. وعند الجبائي بالعلم بصحة الشخص عن الآفة والمانع.

والخامس: في أنها مع الفعل أو قبله؟ فعندنا معه، وإلا لزم صحة الفعل قبل وجوده، وهو تصحيح لتقدم الشيء على وجود نفسه، وهو محال، فكذا إمكانه، وفيه النقض بتقدم إمكان كل شيء على وجوده إجماعا، وإلا لزم قلب المواد، والحل بأن وجود الشيء وقت عدمه وحال فقده ممكن لا بشرط عدمه، كالقعود محال بشرط القيام لا حاله، وإلا لوجب القيام =

وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل. إشارة[1] إلى ما ذكره صاحب «التبصرة»، من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان[2]، يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط[3] لأداء الفعل، لا علة.

= وامتنع القعود.

وهذا المذهب لنا اختاره كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم، وخالفه أكثرهم قائلة بأنها قبل الفعل، واختلفوا، فمنهم قائل ببقائها مع الفعل وإن لم تكن الباقية قدرة عليه، ودليله أنها شرط كالبنية. ومنهم من نفاه أي بقاءها معه، وجوز نفيها حال الفعل، وإلا لزم تحصيل الحاصل وجواز القدرة على الباقي، وهذا كله أسخف. ودليل التقدم الاعتبار بقدرة الله؛ فإنها قبل الفعل، وإلا لزم قدم الحادث أو عكسه. وأنه يلزم أن لا يكلف الكافر بالإيمان؛ لأنه غير مقدور له قبله.

وأجوبة الدليلين ضعيفة، ومن ثمة قال الآمدي: هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها، يظهر فسادها بأوائل النظر، والاشتغال بها تضييع للزمان في غير مهم، فلذلك أعرضنا عنها. انتهى

واختلفت المعتزلة في خلو قادر عن كل مقدور عليه، فجوزه أبو هاشم وأتباعه، وجوزه الجبائي عند المانع، لا عند عدمه في المباشر، لا المولد. واتفقوا على أن لها تارة حاجة إلى الآلة كحمل الحجر، وتارة لا كحركة اليد، وعلى أنها لا تبقى غير متعلقة بالمقدور، فقيل: تتعلق بالفعل عقيبها، وقيل: بما بعدها مطلقا. وعند الجبائي يقال في الحالة الأولى: «يفعل»، وفي الثانية: «فعل»، وعند ابنه يقال في الأولى: «سيفعل»، وفي الثانية: «يفعل». وعند ابن المعتمر: «يفعل» مطلقا. وابن الجبائي هو أبو هاشم.

ثم الأشاعرة فرعوا على قولهم أنها لا تتعلق بالضدين، بل لكل فعل شخصي قدرة تخصه، ويمتنع تعلقها بالمقدورين. والمعتزلة أنها تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغيرها، وقول أبي هاشم فيه متردد. وقال ابن الراوندي: تتعلق بالضدين بدلا، لا مَعًا. وأجمعوا على أنها متعلقة بالأمثال تعاقبا، لا معًا، وإلا لزم جمعها في محل، وادعوا الضرورة في تعلقها بالضدين؛ لأنها التمكن من الطرفين.

(١) قوله: إشارة: [أي بإيراد لفظ «الباء»، وهي للتعليل، وظاهره العلية الشرطية.]

(٢) قوله: الحيوان: [أيّ حيوان كان بعد أنه سليم الآلات.]

(٣) قوله: شرط إلخ: الظاهر أنه خلاف لفظي على القول بعدم تأثيرها، والظاهر قول «التبصرة»؛ لأن الفعل واجب به، وهي معه، ولا تقدّم لها عليه زمانا، بل ذاتا، فيضاف إليه الوجوب ولو عادة، وهي أمارة العلية لا الشرط. وفي قوله: «عند قصد إلخ» مسامحة، وكذا في قوله: «فإن قصد إلخ»؛ لأن القصد مقدم على الفعل زمانا، والقدرة عليه ذاتا، إلا أن يراد به العزم المقارن. ويرد على قوله: «فكان هو المضيع إلخ» أن القصد معفو ما لم يعمل، بل العزم ليس حكمه حكم الفعل شدة.

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب[1] والآلات[2]، فإنْ قَصَد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق[3] المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المُضيِّع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا ذُمَّ الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع[4].

وإذا كانت الاستطاعة عرضًا[5] وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان، لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ ....

العبد — العبد — من الفعل — للعبد مقارنا له — أي العبد — راتكان كننده — لصرفها إلى الشر — العبد لما جرى عادته تعالى — في القرآن — لعدم بقاء إلى زمان الفعل

---

(١) قوله: الأسباب: [كالمحبرة والقلم والأوراق للكتابة.]

(٢) قوله: والآلات: [كاليد وملكة القلب لها.]

(٣) قوله: فيستحق: [بهذا القصد والصرف.]

(٤) قوله: السمع: [الظاهر أن وجوده كالعدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ (الأعراف: ١٧٩). ويشير إليه قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: ٧)، وقوله: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ (البقرة: ٨٨).]

(٥) قوله: عرضا إلخ: منقوض بالعلم؛ فإنه أيضا عرض لكنه باقٍ إلى دهر، إلا أن يقال: بقاؤه أيضا بتجدد الأمثال. ثم المسألة مختلف فيها بين المعتزلة كما مر وبين أهل السنة أيضا، فقد ذهب بعض مشايخنا إلى أن القدرة بمعنى المستجمعة للشرائط أيضا تتقدم حقيقة على الفعل كما نقله ابن الهمام، والتحقيق عندنا ما قاله الإمام الرازي: إن القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية أي القوة العضلية، ونسبتها إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على المستجمعة لشرائط التأثير، ولا تتعلق بالضدين، ولكل مقدور غير ما للآخر؛ لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل، ولعل الشيخ الأشعري أراد بها المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة العضلية. انتهى

وما أورد عليه: أن الأشعري لا يقول بالتأثير، فجوابه ما أشار إليه هو بنفسه في «المباحث المشرقية»: أن إطلاق التأثير تجوز باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة، فصار الحاصل: أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معا عادة لا تتعلق بالضدين، وبذاتها تتعلق بهما. انتهى وبالجملة: لفظ التأثير بالنظر إلى الظاهر، فهذا التلفظ على العادة كلام ظاهري لا حقيقي، كما يقال في الفقه: لما مر أنه علة حكم ومؤثر فيه، أو موجب له، أو يضاف إليه وجوبه مع أن ذلك أمارة محضة وعلامة كاشفة عن حقيقة العلة فقط. وقال ابن الهمام: مدار التكليف هي المكنة، وهي غير القدرة المقارنة التي يقام بها الفعل؛ فإنها قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل، ولا تقدم عليه ذاتا أيضا؛ لأن الفعل أثر قدرته تعالى، ففي قولنا: «يقام بها الفعل» مسامحة.

لما مر من امتناع[1] بقاء الأعراض.

في زمانين

فإن قيل: لو سلمت[2] استحالة بقاء الأعراض، فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال[3] عقيب

على قولكم

الزوال، فمِن أين يلزم وقوع الفعل[4] بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة

باستحالة بقائها أي وقوعه بدونها ٣

التي بها الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل[5] المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن

أي بعينها أيها المعتزلة

القدرة[6] التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له[7]، ثم إن ادعيتم أنه لا بد[8] لها من أمثال سابقة،

في تعلقها بالفعل عليها

حتى لا يمكن الفعل بأول[9] ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

أي الدليل

---

(١) قوله: من امتناع إلخ: [بيان للموصول في «لما مر»، وبه لا يرد عدم تقدم قدرته تعالى على الفعل؛ لأنها ليست عرضا حتى لا تبقى.]

(٢) قوله: لو سلمت إلخ: حاصله: منعان على مقدمتي الدليل: الأول منع استحالة بقاء العرض؛ لأن بناءها على شفا جرف هار وعقود تمجها الأحبار. والثاني أنه لو سلم فلا ينافي التقدم، فهو منع لاقتضائه نفي التقدم، لكنه عند الغور نقض بعدم تمام التقريب بأنه لا يستلزم المدعى؛ لجواز تقدمها بتجدد الأمثال، كما في الضرب. وقد يجاب بأن الأصل هو العدم في الممكن عند عدم الدليل. **قلت**: فيه أن مآله عدم العلم بالوجود، لا العلم بعدم الوجود، ولو سلم فالثابت عدم التقدم، لا امتناعه كما هو المدعى، إلا أن يقال: العدم يلزمه الامتناع بالغير.

(٣) قوله: الأمثال: [في الأعراض، وعليه مدار الإحساس باستمرارها.]

(٤) قوله: الفعل: [لاستمرارها إلى الفعل بأمثالها.]

(٥) قوله: المثل: [للقدرة التي لها الفعل.]

(٦) قوله: القدرة: [وهي المثل المقارن.]

(٧) قوله: إلا مقارنة له: لأن الكلام في شخص القدرة التي بها الفعل، ولا يكون ذلك إلا المثل المقارن له، وأما الأمثال السابقة فهي غيرها بالشخص، ولو شاركتها نوعا ولم يوجد ولم يقم بها الفعل: فهي ملغاة في هذا الباب، فلزم مقارنة ما فيه الكلام للفعل. وهذا جواب للإيراد الثاني المبني على تسليم استحالة البقاء، وفيه أن الكلام في القدرة الصالحة لأن يقام بها الفعل، أي ما يصح به وجود الفعل، سواء وجد بها أو لا، وعليه بناء صلوح تقدمها، وكل مثل من الأمثال صالح لذلك، وإن لم يكن للفعل فعلية به، فافهم.

(٨) قوله: لا بد إلخ: هذا خارج عن البحث؛ لأن المخالف يقول بجواز التقدم، لا بوجوبه، كما سيصرح به، وجواز التقدم بالتجدد ناف لوجوب المقارنة ولزوم نفي التقدم.

(٩) قوله: بأول إلخ: [أي بأول آن حدوثها.]

وأما ما يقال[1]: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل، إما بتجدد[2] الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض، فإن قالوا[3] بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى، فقد تركوا مذهبهم[4] حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث[5] فيها معنى؛ لاستحالة[6] ذلك على الأعراض[7]، فلِمَ صار[8] الفعل بها ....

على الفعل ٦ — أي تسليمه أو إمكانه — هي آن الحدوث ٦ — هو تقدمها عليه — بلا دليل — فلم يوجد مخصص ٨ — عن صفتها ووجودها — يوجب تعلقها به — أي الحدوث — ٨

---

(١) قوله: وأما ما يقال: [في الجواب عن السؤال.]

(٢) قوله: بتجدد إلخ: **قلت**: مذهب تجدد الأمثال يعارضه العيان والمشاهدة، وإن المطلوب عين المهروب عنه؛ للزوم المحذور المذكور، وهو لزوم قيام العرض -وهو التجدد والمثلية- بالعرض. ولو قيل: إنه اعتباري فهو الجواب المشترك، فلا وجه لذلك الهرب إلى هذا الطلب مع أنه منقوض بالوجود أيضا؛ لأنه زائد على ذات كل ممكن ولو عرضا، ولا مفزع فيه إلى جواب الاعتبارية أيضا؛ لأنه مفض إلى العينية؛ لأن الكلام في وجود به الموجودية، وهو منشأ انتزاع الاعتباري المصدري، فلو كان منشأ الاعتباري عين الذات لا زائدا عليها فهو عين مذهب القائل بالعينية، فافهم.

(٣) قوله: فإن قالوا: [أي المعتزلة أو الخصوم.]

(٤) قوله: مذهبهم إلخ: حيث ذهبوا إلى امتناع مقارنة القدرة للفعل ومعيتها له؛ زعما منهم أنه يلزم منه إيجاد الموجود، وهو تحصيل الحاصل كما مر، لا أن مذهبهم مجرد نفي وجوب المقارنة أو مجرد جواز التقدم، على ما سيشير إليه الشارح، وحينئذ يسقط نظر الشارح باختيار الشق الأول، لكن الظاهر عندي: أن مرادهم امتناع المعية الذاتية أي نفي التقدم الذاتي لها عليه، وهو لا ينافي المقارنة الزمانية، كما في طلوع الشمس ووجود النهار. وعلى هذا اتجه نظر الشارح، ولم يتوجه الجواب عن تمسكهم بأن المحال إيجاد الموجود بوجود قبل ذلك الإيجاد، لا إيجاد موجود وجد بهذا الوجود الناشئ من هذا الإيجاد، وهو الفرق بين التأثير بشرط الحصول وفي زمان الحصول، وهي النكتة المشهورة في كثير من المعارك.

(٥) قوله: ولم يحدث إلخ: [يجوز أن يكون هو الإرادة، ولا تقوم بالقدرة بل بالقادر.]

(٦) قوله: لاستحالة إلخ: لأن ذلك المعنى عرض يقوم بالقدرة، وهي أيضا عرض، وقيام العرض بالعرض محال. وقد يجاب بأنه يجوز أن يكون رسوخ القدرة، وهو وصف اعتباري، لا معنى موجود يمتنع قيامه بمثله. وفيه أنه ليس جوابا آخر غير ما ذكره الشارح؛ لأنه مندرج في نظر الشارح إجمالا وتضمنا باختياره الشق الثاني على أن البقاء أيضا وصف اعتباري منعوا قيامه بالعرض، فتدبر.

(٧) قوله: على الأعراض: [للزوم قيام عرض، هو المعنى بعرض هو القدرة.]

(٨) قوله: فلم صار إلخ: أي لأي سبب انقلب مادة الامتناع إلى الوجوب ولو كل منهما بالغير، وهذا هو الترجيح =

في الحالة الثانية[١] واجبًا، وفي الحالة الأولى ممتنعًا؟ ففيه نظر؛ لأن[٢] القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون[٣] بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء[٤] شرط، أو وجود مانع، ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر[٥] في الحالتين على السواء.

ومن ههنا[٦] ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير[٧]، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

= بلا مرجح، لكن الترجيح بلا مرجح جائز عند أهل الكلام والأصول، كما مثلوا بطريقي الهارب وقدحي العطشان وأرغفة الجائع وأمثالها، والمحال عندهم الإيجاد بلا موجد، فتفكر.

(١) قوله: الثانية: [هم لا يقولون بالوجوب إلا بالغير.]

(٢) قوله: لأن إلخ: جواب باختيار الشق الأول وإبطال أنه ليس فيه ترك مذهبهم.

(٣) قوله: لا يقولون: [جواب باختيار الأول، فلا يلزم ترك المذهب.]

(٤) قوله: لانتفاء إلخ: أي في تأثيرها في الفعل، كرسوخها، وأما المانع فهو كضعفها أو ضعف الآلة واسترخائها وعصيانها، أو عدم تهيؤ سبب واجب لذلك الفعل وغير ذلك.

(٥) قوله: صفة القادر: [فلا يلزم تحكم. وهذا جواب باختيار الشق الثاني.]

(٦) قوله: ومن ههنا إلخ: أي من جهة النظر إلى هذه الجروح والقوادح ووجوه الضعف في أدلة المقارنة. وقيل: من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى؛ لانتفاء الشرط، ووجوبه في الثانية؛ لتمام شرائطه. «ذهب بعضهم» وهو الإمام الرازي محاكما رافعا للنزاع إلى اللفظ ومحققا للمقام «إلى أنه إلخ»، وقد نقلناه سابقا.

(٧) قوله: التأثير إلخ: أورد بأن القائل بالمقارنة هو الأشعري، وهو غير قائل بالتأثير. والجواب ما أسلفناه، وجواب آخر أنه قائل بها غير الأشعرية أيضا من سائر أهل السنة مع القول بنحو من التأثير، فهو تحقيق من جانبهم، إلا أن بعض عبارات نقلة كلامه آبية عنه، وأنه نسبه إلى الأشعري، لكنه غير ظاهر في نقل عبارته في «المباحث». وجواب آخر بأن يفسر التأثير بما يعم الكسب أي القدرة مع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة، فالشرائط عادية وكذا الوجوب. وجواب آخر في كلام الآمدي: أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل، أي بوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى، =

وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة(١) البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر
كما هو مذهب الأشاعرة متعسرة الثبوت
محقق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام(٢) العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما(٣) معًا بالمحل.
خارجي عارض له قائم به
ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل، بأن التكليف حاصل قبل الفعل؛
كالمعتزلة من الشرع للعبد على فعله
ضرورة(٤) ....

= فلا إشكال، فمن شأنها التأثير، لكن قدرة الحق أغنت عن قدرة الخلق.

قلت: لكن هذا غير ملائم لمسلك الأشعري؛ فإن شأن التأثير عنده مختص بالقدرة الأزلية الواجبة مع أنهم اتفقوا أن الممكن لإمكانه عار عن التأثير والجاعلية والعلية الحقيقية، فافهم.

(١) قوله: صعبة إلخ: أي متعسرة الظهور بتنوير الأدلة. وقوله: «وهي إلخ» بيان لمقدماته، وكلها مخدوشة؛ لأن البقاء أمر اعتباري يؤخذ وينتزع من وقوع الوجود في الثانية مع أن كون الوجود أيضا اعتباري غير محقق، بل المحقق عدم زيادته، مع أنه لو سلم أنه محقق فلا نسلم أنه زائد على الشيء بل عينه، ولأن قيام العرض بالعرض غير محقق الامتناع بعد؛ لعدم دليل قوي على استحالته، مع أن قيام السرعة بالحركة والاستقامة بالخط والزوجية بالعدد والخط بالسطح والوجود بالعرض وغير ذلك ظاهر، والتفصي بالاعتبارية مشترك مع أنه غير جار في مواد النقض كلها.

وهذه المسألة قد أوضحناها في حواشي «الهداية» في بحث خيار القبول من البيع وقيام التفرق بالأقوال. ولأنه لو سلم هذا الأصل فيجوز أن يقوم العرض وبقاؤه كلاهما بالجوهر وهو محلهما، فما لم يثبت استحالة قيام عرضين بمحل واحد لا يثبت امتناع بقاء العرض بمجرد استحالة قيام العرض بالعرض، واستحالته مستحيلة؛ لأن جوهرا واحدا يقوم به أعراض كثيرة مترتبة وغير مترتبة، فتدبر.

(٢) قوله: قيام: [بمعنى التحيز بالعرض أو التبعية فيه.]

(٣) قوله: قيامهما: [أي قيام مجموعهما أو كل منهما.]

(٤) قوله: ضرورة إلخ: قال أبو شكور في «تمهيده» ما محصله: أنه قالت القدرية والمعتزلة والجهمية والروافض والكرامية: الاستطاعة قبل الفعل، والعبد مستطيع الكسب بنفسه قبله من غير خلقه تعالى وقدره، والعبد خالق لفعله خيرا أو شرا. والجبرية: إن العبد لا فعل له ولا قدرة، والكافر معذور، والحركة في العبد كحركة ورق الشجر. وعند بعضهم الفعل موقوف بينه وبين خالقه، لا يدرى أنه منه أو منه. وعند أهل السنة: قادر عليه بقدرة يحدثها الله تعالى مع الفعل لا قبله وبعده. والاستطاعة ثلاث في الأموال والأحوال والأفعال، ففي الأموال كالزاد والراحلة، وفي الأفعال كالجوارح السليمة، ويجوز تقدمهما على الفعل حسا وحكما، وفي الأحوال هي القدرة والقوة لا تتقدم على الفعل.

واحتج المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وبقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ الآية (آل عمران: ٩٧)، =

....

= وبأنه لو لا تقدمها لم يصح الخطاب بالصلاة مثلا؛ لأنه يتوجه بهجوم الوقت، وربما صلى آخر الوقت، فالاستطاعة عند الهجوم؛ لصحة الخطاب، وبأنها لو حدثت آنًا فآنًا لزم الجبر والتسليط، وهو إضافة القبائح إليه تعالى، فإذا زنى العبد أو لاط فالإيلاجات تقع على الترتب والترادف، وكل حركة وإيلاجة تحتاج إلى حدوث قوة، فإذا أحدثها الله أثناء عمله فهو تسليط منه تعالى له على هذا القبيح، فقوة الإيلاج عند الإيلاج وهي غير قوة الإخراج؛ لأنها عند الإخراج، وكلا الفعلين: زنى ولواطة. انتهى

قلت فيه أولا: إن الجهمية من الجبرية كما تمالأت عليه الكتب الكلامية وكتب السير، فلا قدرة له عندهم ولا خلق منه. **وثانيا:** إن المعتزلة وإخوتهم غير قائلين بالكسب بل بالخلق، فلا معنى لمستطيع الكسب عندهم إلا أن يبنى على اللغة. **وثالثا:** إنه لا تعلق للاستطاعة إلا بالأفعال. ولا تقولوا: ثلاثة، انتهوا خيرا لكم، والفحص قاض به. وأما الآلات فهي في كل تتعلق بالفعل.

ثم أجاب عن الأول بأنه نزل في نفقة الزوجة بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ (الطلاق: ٧)، وهو مفسر، فيحمل عليه المجمل. وعن الثاني بأنه ورد مرفوعا: «الاستطاعة: الزاد والراحلة». وعن الثالث بما يشير إليه المصنف، وبأنه لا دليل على وجود القدرة سوى الفعل؛ إذ قبله أيّ دليل عليها؟! وحاصله: أن الآلة موجودة، لا القوة، وهو مخالف لما قاله المصنف رحمه الله، ومبناه أن الاستطاعة بمعنى السلامة أيضا عرض لا يبقى زمانين. وأجاب أيضا بأن ما هو قبل الفعل على شرف الزوال وموهوم البقاء، وعندنا موجودة في الحال على شرف الوجود، فلو جوزتم توجه الخطاب بالضعيفة قلنا: جوازُه بالقوية أولى، مع أن مبدأ الفعل اختيار العبد عرض، وآلته إذا اشتغلت به فلا يزول عنه اختياره، فلا يكون الكافر مجبورا على كفره. وعن الرابع بأنه تعالى يحدثها آنا فآنا بلا قطع كجري الماء وهبوب الريح، ويأمر بصرفها إلى العبادة، وينهى عن صرفها إلى المعاصي؛ ابتلاءً، وهكذا سرد الكلام في «تمهيده».

فانظر إلى هذه الأجوبة أيّ شيء هي، ولكن لا غرو عنها في كتابه، أما الأول ففيه أولا: أنه أين الإجمال؟ وثانيا: أن «البقرة» مقدمة على سورة «الطلاق» بكثير، فأين البيان؟ وثالثا: أن الورود والنزول لا يثبت بالرأي، بل بالسمع والنقل. ورابعا: أنه لا عبرة لخصوص السبب، بل لعموم اللفظ، كما تقرر في الأصول. وخامسا: أنه لو سلم فلا يقاس عليه غيره، بل يعرف حكمه بدلالة النص.

وأما الثاني ففيه أولا: أنه مطالب بالسند. وثانيا: أن معناه الاستطاعة بالزاد والراحلة؛ لا أنها عينهما. وثالثا: أن الآلة إن تقومت بها الاستطاعة فذاك وإلا فلا آلة. ورابعا: أنه لم يرتفع به تكليف العاجز. وخامسا: أن وجودها وجداني يعلمه كل أحد لا بدليل الفعل مع أن عدم الدليل غير دليل النفي.

وأما الثالث ففيه أولا: أن العرض يبقى عندنا. وثانيا: أنها غير موهومة ولا على شرف الزوال. وثالثا: أنه دليل فقهي؛ ومن المطايبة والفكاهة ومن حيل إسكات البُله لا كلامي. ورابعا: أنه لا يندفع به ما أورد تكليف العاجز. وخامسا: أن شغل الآلة لا يستلزم امتناع زوال الاختيار –الفعل العبد– عنه؛ لأن الشغل في نفسه غير واجب. =

أن الكافر مكلف[١] بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت[٢]، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل: أشار إلى الجواب بقوله: **ويقع هذا الاسم**، يعني لفظ «الاستطاعة» **على سلامة[٣] الأسباب[٤] والآلات والجوارح**، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

(آل عمران: ٩٧)

فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف[٥]، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف[٦] يصح تفسيرها بها؟ قلنا[٧]: المراد سلامة الأسباب[٨] والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة[٩] الأسباب، إلا أنه لتركّبه لا يشتق منه..

(حواشٍ بين السطور: جواب «لما» – أي يطلق – وقت التكليف قبل الفعل – أي المصنف – وسائل وذرائع بإباسان – من أعضائه الظاهرة – والقدرة – عن آفات معجزة – عطف تفسير أو عطف أخص على أعم – إذ هو المستطيع، وكذا الصبي وأمثاله – فلا يتطابق المفسر والتفسير – في القول ويقال: مستطيع – أي بتفسيرها، وهي سلامة إلخ – جواب عن امتناع الوصف بالاشتقاق)

= وأما الرابع: فهو قصة محضة أو سمر منوّم لا يسمعه الخصم قبل رقوده، وليس زائدا على بيان مذهبكم.

(١) قوله: مكلف: [أي مأمور به وجوبا.]

(٢) قوله: بعد دخول الوقت: [لأنه سبب لوجوبها، فيتوجه به الخطاب مجددا.]

(٣) قوله: على سلامة إلخ: وهو مدار التكليف، ومع هذا سلامتها أيضا بيد الله تعالى، ويراد ذلك بتوفيقه سبحانه للخير مثلا، وعدم جمعه إياها له يعبر عنه بالخذلان، فالكل بيده، يفعل ما يشاء. فقد أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «وإذا أصابك فلا تقل: لو أني فعلت كذا كان كذا، ولكن قل: قدر الله، وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان». وحديث تقدير كل شيء رواه بمعناه ابن عمر وبريدة وأبو هريرة وعبد الله بن عمرو وعبادة وعلي وابن مسعود وعمر وأبو سعيد وأبي بن كعب وابن عباس وطاوس عن الصحابة وغيرهم، أخرجها البيهقي بسنده عنهم.

(٤) قوله: الأسباب: [هي طرق موصلة إلى إحكام وجود الفعل.]

(٥) قوله: صفة المكلف: فهي عرض لا يبقى زمانين، فأصل المحذور بالتقدم باق فيها أيضا، والاستمرار بتجدد الأمثال نفحص مشترك بين القدرتين.

(٦) قوله: فكيف إلخ: دأب المشايخ الطموح إلى أصل المقصود، لا إلى حال الألفاظ ونكاتها، كما لا يخفى.

(٧) قوله: قلنا إلخ: السؤال والجواب على نمط ما قالوا في تفسير الدلالة بالفهم أو الانفهام أنه صفة الفاهم أو المعنى المنفهم، والدلالة صفة اللفظ، فقالوا: يؤخذ الوصف من المجموع، أي نسبة مجموع فهم المعنى إلى اللفظ، أي منه فهمه، كالضرب صفة الغلام، ومجموع ضربه –أي الضرب المأخوذ مع النسبة– صفة زيد مولاه.

(٨) قوله: الأسباب: [أي بإضافتها إليه، فيحصل له صفة بإضافتها إليه.]

(٩) قوله: ذو سلامة: [أي بتوسط «ذو» وأمثاله، كقولنا: هو على صفة سلامتها.]

اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

أي صحة تعلقه بالعبد

وصحة التكليف تعتمد(١) على هذه الاستطاعة(٢)

أي مناطها هذا المعنى

التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة(٣) بالمعنى الأول(٤). فإن أريد(٥) بالعجز(٦) عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز(٧)، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل حقيقة القدرة(٨) التي بها الفعل.

بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى إلخ — هي لزوم العجز بهذا المعنى

---

(١) قوله: تعتمد إلخ: وعليه ما نقل عن أبي حنيفة في «الفقه الأكبر» قوله: ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر والإيمان. انتهى وبه يظهر براءته عن الإرجاء والجهمية، كما نسبوه إليه. وفي هذا الكتاب صرائح أخرى بالرد على المرجئة والجهمية، لكن مع هذه السلامة قدرة العبد غير مستقلة، وهذه السلامة أيضا في كل وقت منه تعالى لعبده. ولقد أنصف الإمام الرازي فيما قال في تفسير الإنسان: مجبور في صورة مختار، وهو أنهى ما يمكن أن ينتهي إليه فهم البشر. انتهى

وهذا لوقوع فعله على وفق اختياره من غير تأثير مستقل لقدرته، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨). انتهى

ولذا قال بعض العرفاء: لا تختر، فإن كنت لا بد أن تختار فاختر أن لا تختار.

(٢) قوله: على هذه الاستطاعة: [قال الفقهاء: الاستطاعة على وجهين: تكليفي وتوفيقي، فالتكليفي هي الأعضاء السليمة، أي سلامتها مع سلامة الأسباب، وذلك موجود قبل الفعل. والتوفيقي هي القدرة على الأداء، ولا تحدث إلا عند أداء الفعل مع الفعل. نقله أبو شكور السالمي في «تمهيده».]

(٣) قوله: لا الاستطاعة إلخ: فهي بالمعنى الثاني مناط جري العادة بخلقه تعالى الاستطاعة والقدرة بالمعنى الأول.

(٤) قوله: بالمعنى الأول: [وهو القدرة الحقيقية مما يكفي لوجود الفعل.]

(٥) قوله: فإن أريد إلخ: شروع في تقرير الجواب عن قولهم: «يلزم تكليف العاجز»، أنكم إن أخذتم العجز عدم ملكة قدرة بالمعنى الأول، فاللازم -وهو تكليف العجز- غير باطل؛ لأنها ليست مناط تعلق التكليف، حتى يلزم من انتفائها امتناع تعلق التكليف، وإن أخذتموه عدم ملكة قدرة بالمعنى الثاني فالملازمة ممنوعة، أي لزوم تكليفه؛ لأنه مستطيع قبل الفعل بهذا المعنى، فهو ليس بعاجز بهذا المعنى.

(٦) قوله: بالعجز: [في ضمن العاجز في قولكم: «يلزم تكليف العاجز».]

(٧) قوله: العاجز: [لأنه متمكن منه، والعجز بمقابلته غير مضر للإمكان.]

(٨) قوله: حقيقة القدرة: [أي القدرة الحقيقية الواجبة المقارنة.]

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين[1] عند أبي حنيفة رحمه الله[2]، حتى أن القدرة المصروفة إلى
عن لزوم تكليف العاجز — كالحركة والسكون، والقيام والقعود، والإيمان والكفر

الكفر هي بعينها القدرة التي تُصرَف إلى الإيمان، ....
خبر لقوله: «أن» — بعد اختياره إياه

---

(١) قوله: للضدين: [أعم من الوجودين، وأحدهما عدمي.]

(٢) قوله: عند أبي حنيفة رحمه الله إلخ: نقله السالمي في «تمهيده» عن محمد بن الحسن قال: الاستطاعة التي يؤمن بها هي الاستطاعة التي يكفر بها. قال السالمي: إلا أنه إذا صرفت إلى الإيمان لا يمكن أن تصرف إلى الكفر؛ لأن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلا يجوز أن يكون موجودا قبل الفعل، ولا باقيا بعد الفعل. انتهى

قلت: فيه غفول عما يشير إليه كلام الإمام من تقديم القدرة على الفعل؛ لأن الصلوح فيهما لهما لا يتصور إلا بتقديمهما عليهما؛ لأن الاستعداد والصلاحية قبل الفعلية والوجود زمانا. وقد يتوهم أن سلامة الأسباب صفة بحال المتعلق، فهي اعتبارية، لا صفة ذاتية، والاستطاعة صفة ذاتية. وقد يجاب بأن المراد صاحبية سلامة الأسباب، يشير إليه قوله: «ذو سلامة الأسباب»، أي كونه بحيث سلمت أسبابه. وقد يتوهم أن العجز ليس إلا بإزاء هذه الاستطاعة، لا بإزاء القدرة الحقيقية، فتشقيق الشارح إما مسامحة أو إرخاء عنان للخصم، أو مماشاة معه تنزلا.

وفيه أن العجز عبارة عن عدم ما يسمى قدرة، ولكل ملكة عدم يقابلها، فلا معنى لذلك الوهم. ثم ههنا خدشة قوية قدمناها أن الاستطاعة أيضا عرض، فلا تبقى زمانين، ويمتنع تقدمها على الفعل أيضا كحقيقة القدرة. وأجيب عنه أولا: بأنها صفة اعتبارية تبقى ببقاء الأسباب. وثانيا: بأن المراد بسلامتها الأسباب السالمة، وهي جواهر باقية. وثالثا: بأن عدم بقاء العرض ممنوع.

قلت: في كل منها نظر، أما في الأول فأما أولا: فإن المجيب سلمها صفة ذاتية، لا اعتبارية. وأما ثانيا: فهو أن البقاء أيضا اعتباري. وأما ثالثا: فلأن الأعراض يجوز بقاؤها أيضا؛ تبعا لموضوعاتها، وهي الجواهر. وأما رابعا: فلأن الاعتباري لا بد له من منشأ صحيح هو الوصف حقيقة، فإن اعتبر باقيا لزم قيام العرض بالعرض، وإن اعتبر متجددا غير باقٍ لزم من تجدده وتغيره تجدد منتزعه الاعتباري؛ لأن تغير المنشأ يلزمه تغير الانتزاعية؛ لأن وجوده وتعينه ناش من وجود منشئه وتعينه، بل عينه عينا، فتعدده الشخصي بالتجدد يلزمه تعدده الشخصي، بل عينه.

وخامسا: أن بقاء الصفة يتصور تابعا لبقاء موصوفها، لا لبقاء غيره، والأسباب غير موصوفة بهذه الصفة -أي سلامة الأسباب-، وإنما هي موصوفة بنفس السلامة، وإلا لزم التكرر في الإضافة وأخذ المضاف إليه، كما أن العمى غير صفة للأبصار والعيون، بل للأعمى، وضرب الغلام غير صفة للغلام بل لمولاه. وحاصله: أن الحصص غير صفة لما أضيفت إليه، وحقق ذلك في موضعه.

وأما في الثاني: فلأن الأسباب غير صفة للقادر، والاستطاعة صفة له، ولأنها غير الأسباب، ولأن بقاءها مأخوذة مع وصف السلامة، وهي عرض غير مسلم وغير مأخوذة معها أين الاستطاعة؟ وأما في الثالث: فلأن الكلام كان مبنيا على =

لا اختلاف[1] إلا في التعلق[2]، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على

بل في نسبتها — أي اختلافها بالتعلق — بين التصرفين للقدرة

الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته[3] إلى الكفر، وضيّع باختياره صرفها إلى الإيمان،

أي أعدمه وألغاه

فاستحق الذم والعقاب.

الجار متعلق بقوله: «تسليما»

ولا يخفى[4] أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان

ظرف مستقر، أي واقعة في زمانه — تمسكا بقول الإمام

في حال الكفر تكون قبل الإيمان[5] لا محالة.

أي مأخوذة مع هذه النسبة — كالكفر والإيمان — في نفسها

فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين، لكنها من حيث التعلق بأحدهما

عن هذا المحذور

لا تكون إلا معه[6]، حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم

أي ترك الفعل — فاختلف القدرتان ولو نسبة — خبر للموصول المبتدأ

مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به. وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة[7] بالضدين.

بلا لحاظ أخذ النسبة معها

قلنا: هذا مما لا يتصور[8] فيه نزاع أصلا، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل.

أي هذا التوجيه للمقارنة — بل اعترف به المعتزلة أيضا

= عدم البقاء، فلا يفيد منعه، ولأن حقيقة القدرة أيضا على هذا لا استحالة في تقدمها؛ لأنه كان مبنيا على عدم البقاء.

(١) قوله: لا اختلاف إلخ: حاصله: أن نفس القدرة باقية متقدمة على الفعل وعلى تركه، وإنما المقارنة للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي متعلقة به، أي مأخوذة مع حيثية التعلق التي هي حيثية مقارنة له، فيكون القدرة المأخوذة معها أيضا مقارنة له، ولو تركه تكون مقارنة له تعلقها به، فلا يلزم تكليف العاجز؛ إذ العجز بنفي أصل القدرة، لا بنفي تعلقها.

(٢) قوله: إلا في التعلق: [من القدرة بمتعلقها، لا في ذات القدرة.]

(٣) قوله: قدرته: [فلم يبطل به قدرته، بل صرفها إلى الإيمان.]

(٤) قوله: ولا يخفى إلخ: ظاهر بما قررنا. وقد يقرر بأن الكافر مكلف بالإيمان بقدرته المصروفة إلى الكفر بأن يصرفها إلى الإيمان، فلا يلزم تكليف العاجز، فلزم تقدم القدرة على الفعل. قيل: ويمكن أن يريد الإمام بالقدرة: سلامة الآلات، فيكون مآله ما قرره الإمام الرازي، فافهم.

(٥) قوله: قبل الإيمان: [لا حال الإيمان، وإلا لزم الضدان.]

(٦) قوله: إلا معه: [لانتفائها قبله بانتفاء النسبة، فانتفى المجموع.]

(٧) قوله: متعلقة: [لعدم توقفها على وجود متعلقها، وإنما المتوقف عليه تعلقها.]

(٨) قوله: هذا مما لا يتصور إلخ: قيل: فيه بحث؛ إذ الأشعري لا يجوّز تقديم القدرة لامتناع بقاء الأعراض، =

ولا يكلف[1] العبد بما ليس في وسعه، ....

= فالأوجه أن يقال: يرده أنه يلزم بقاء الأعراض. انتهى **قلت**: هذا من قلة التدبر في كلام الشارح؛ إذ غرضه: أنه على تقرير هذا الجواب وتقرير معنى كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله لا يبقى نزاع، بل لا يتصور أصلا بين الفريقين؛ إذ هذا المعنى بعينه مذهب القائل بالتقدم أيضا؛ فإنهم يقدمون نفس القدرة على الفعل، لا تعلقها عليه؛ لأنه نسبة تتحقق، وينتزع بعد تحقق المنتسبين لها.

(١) قوله: ولا يكلف إلخ: يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ الآية (الطلاق: ٧).

والمراد بالوسع: ما يدخل تحت قدرته ظاهرا، لا ما هو ممكن في نفسه وممتنع من قدرته، ولا ما هو ممكن صدوره بقدرته، ولكن يحيله العادة، ويجوزه خرقها، كالصعود إلى السماء.

ثم هذه النصوص وأمثالها لا تتعرض إلا للفعلية، لا لإمكانها، فإثبات نفي الإمكان والجواز منها في محل الخفاء. قال السالمي في «تمهيده»: التكليف بما لا يطاق لا يجوز عند أهل السنة، ويجوز عند الجبرية والأشعرية والمتقشفة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية (النساء: ١٢٩)، نفى استطاعتهم، ثم أمر بالعدل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠). ولقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ (آل عمران: ١٠٢)؛ فإنه قبل نسخه بقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) كان تكليفا بما لا يستطاع.

ولقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٨٦)؛ فإن طلب نفي الممتنع لغو وعبث، لا يجوز بمثله الدعاء لا سيما من الرسول ﷺ وأصحابه. ولقوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ (البقرة: ٣١)، وكانت الملائكة عجزة عنه. ولقوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ الآية (فصلت: ١١). ولا قدرة للسماء والأرض. انتهى

قلت: الجواب عن الكل ظاهر؛ لأنه لا كلام في الأوامر التعجيزية أو التكوينية، كقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة: ٦٥)، و﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ (الإسراء: ٥١). ولأن عدم الاستطاعة على ما ينص عليه سياق النصوص يراد به معنى التعسر والمشقة والحرج، كما يقال عرفا: هذا الفعل لا يمكن مني، أو لا أقدر عليه، إذا كان فيه عسر ومشقة، ولا كلام في إمكانه، بل وقوعه أيضا في بعض المواد.

ثم أجاب عن الأول بأن المراد بالاستطاعة الاتفاق والمصلحة، لا القوة، أي لا يمكن الموافقة والمصالحة بينهن عادة، وإن أمكن استطاعة. وبأن العدل في قوله: ﴿يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ ضد الجور، وهو مقدور. وعن الثاني بأن تقواه حق تقاته مقدورة لأنبيائه وأوليائه، وقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) خطاب للعامة.

وعن الثالث بأنه أراد به الدوام على ما يشق علينا، كما للأمم السابقة. وعن الرابع بأنه لا تكليف به، وإلا لكان تركه =

سواء كان ممتنعًا(١) في نفسه، كجمع الضدين(٢)، أو ممكنًا، كخلق الجسم(٣، ٤).

وأما ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه -كإيمان الكافر وطاعة العاصي- فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدورًا(٥) للمكلف بالنظر إلى نفسه.

وإن امتنع بالغير

ثم عدم التكليف(٦) ....

أي عدم وقوعه بالفعل

= إنما ثمرته العقاب. وعن الخامس بأنه ليس بخطاب؛ لأن المعدوم لا يصلح، بل هو إخبار عن الإيجاد أو الحدوث، عبّره بالخطاب. انتهى فانظر إلى هذه الأجوبة، فهذا نسج قديم على سمولة فهم طبائع المترعرعين قليلا عن العامة، ولا نطيل الكلام في قدحها مخافة الإسهاب.

(١) قوله: ممتنعا إلخ: في «المواقف»: ما لا يطاق على مراتب: أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره به، فلا يتعلق به القدرة الحادثة؛ لأنها مع الفعل، والتكليف به جائز، بل واقع إجماعا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالإيمان وترك المعصية. وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وجواز التكليف به فرع تصوره، فمنا من قال: الممتنع ممكن التصور لكونه محكوما عليه، ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصور أنه واقع. والمرتبة الوسطى أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة، سواء امتنع لنفس مفهومه كخلق الأجسام، أم لا، كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فهذا نجوّزه وإن لم يقع بالاستقراء، وبقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). ويمنعه المعتزلة. انتهى

وقال في بدء المقصد: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا؛ لما قدمنا آنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه -أي من الله- شيء؛ إذ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه. انتهى وهذا مشير إلى جوازه مطلقا بلا فصل وإن اختلف في وقوع البعض، لكن عامة الشراح للكلام والمحشين على هذا الشرح نصوا على أن التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز، ولعله مذهب الماتريدية، وقصعة الأشعرية في عامة أقوالهم واسعة. وقوله: «يمتنع لنفس مفهومه» أريد به الممتنع لذاته، سواء كان نظريا استحالته أو بديهيا، لا ما هو ظاهر مفهومه من اختصاصه بالبديهي.

(٢) قوله: كجمع الضدين: [لإخلاء مكان وإبقاء العرض.]

(٣) قوله: كخلق الجسم: [في نفسه ممتنعا من قدرة العبد.]

(٤) قوله: كخلق الجسم: [وكذا خلق الأعراض، ومنها أفعال العبد، وهو مختلف فيه.]

(٥) قوله: مقدورا: [أي صالحا لتعلق قدرته به.]

(٦) قوله: ثم عدم التكليف: [بل امتناعه عقلا عند الحنفية، قال ابن الهمام في «المسايرة»: ولا أعلم أحدا منهم -أي =

بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. والأمر[١] في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ للتعجيز[٢] دون التكليف. وقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا[٣] مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم.

(بين المعتزلة والأشعرية والماتريدية - أي بقدر طاقتها - خطاب للملائكة - الأمور المعروضة - دفع لدخل ثان - بما لا طاقة به - من البلايا أو التكاليف - أي في قوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ - الشاقة - أي الرسول والمؤمنين)

وإنما[٤] النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة[٥]؛ بناءً على القبح العقلي، وجوّزه الأشعري؛ لأنه لا يقبح[٦] من الله تعالى شيء.

(أي جواز التكليف - يتصرف في ملكه ما يشاء)

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على نفي الجواز، ....

= الحنفية- جوَّز -أي عقلا- تكليف ما لا يطاق. قال شارحها تلميذه: فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلا، والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته. أما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه كإيمان من علم أنه لا يؤمن فالتكليف به جائز عقلا واقع وفاقا. انتهى وقد يفسر قوله: «ما ليس في وسعه» بما يمكن في نفسه ويمتنع من العبد بقرينة قوله: «وإنما النزاع إلخ».]

(١) قوله: والأمر إلخ: دفع دخل على قوله: «متفق عليه» أنه واقع في هذه المواد، والجواب أن الكلام في الأوامر التكليفية لا في التعجيزية والتكوينية، ولا في المصائب الغير المتحملة.

(٢) قوله: للتعجيز: [أي لإظهار عجزهم؛ لأنهم لم يقدروا عليه لا أنهم ليسوا من المكلفين.]

(٣) قوله: ولا تحملنا: [أي لا تجعلنا حملة هذه المصائب.]

(٤) قوله: وإنما إلخ: متصل بقوله: «فلا نزاع إلخ»، وقد يورد بأمثال أبي لهب كلفوا بالإيمان، ومنه أنهم لا يؤمنون، وهو تكليف بما لا يطاق من العبد، وهو متفق العدم. ويجاب أولا: بأنه يجوز أن لا يخلق لهم العلم بالعلم فلا يجدون من أنفسهم خلافه. وثانيا: أن الممتنع إذعانه مثلا بأنه لا يؤمن ولا يكلف به إلا إذا وصل إليه هذا القول وهو ممنوع، وقبله الواجب الإيمان الإجمالي. وثالثا: أن الإيمان في حقه مثلا هو التصديق بما عداه، وفيه أنه عليه يختلف الإيمان بحسب الأشخاص.

(٥) قوله: المعتزلة: [أي زعمت استحالة هذا التكليف.]

(٦) قوله: لا يقبح إلخ: قيل: هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع لذاته. وأجيب بأنه لم يجوزوه لامتناعه؛ لأنه لا يمكن تصوره ولا طلب المجهول المطلق. وبأن طلب المحال محال. **قلت**: كلاهما في محل الخفاء؛ إذ لا يمتنع تصوره، وإلا لم يحكم عليه بشيء حتى الامتناع، ولامتنع فهم مفهومه فما هو بمجهول. ولأن طلبه ليس بمحال، ولو استحيل لامتناعه وعدم قدرة المأمور عليه =

وتقريره[1]: أنه لو كان جائزًا لَـمَا لزم من فرض وقوعه محال؛ ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم؛ تحقيقا لمعنى اللزوم، لكنه[2] لو وقع[3] لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال.

في نفسه — أي لبداهة أن إلخ — المحال — وهو الممكن — لئلا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم

وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته واختياره بعدم وقوعه، وحلُّها[4] أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال[5]، وإنما يجب ذلك[6] لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز[7] أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير.

للممكن — في الممكن

= لامتنع فيما يمكن في نفسه ويمتنع من العبد، ولا تقولون به.

(١) قوله: وتقريره إلخ: [أي تقرير هذا الاستدلال.] أورد عليه أنه لا يصح من قبل المعتزلة؛ لأنه يلزمه أن لا يكلف مثل أبي لهب بالإيمان لإخباره تعالى بأنه لا يؤمن، فبإيمانه يلزم كذبه تعالى، فامتنع إيمانه فامتنع تكليفه به، مع أنه متفق على بطلانه؛ فإنه من القسم الأدنى من الممتنع. وأجيب بأنه علم وأخبر بأنه لا يؤمن إيمانا نافعا وإلا فكل أحد يؤمن عند اليأس. **قلت**: هذا غير مفهوم؛ لأنه مكلف به قبل اليأس، فإذا آمن كان نافعا بالضرورة مع أنه قيد زائد بلا قرينة وخلاف أهل التفسير.

(٢) قوله: لكنه: [يشير إلى أن القياس استثنائي، استثني فيه نقيض التالي.]

(٣) قوله: لو وقع: [أي يلزم من فرض وقوعه محال هو كذبه فلا يكون ممكنا.]

(٤) قوله: وحلها إلخ: [حاصله منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير.] أي بيان منشأ الغلط في هذه النكتة أي المضمون الدقيق، ولا يبعد في الجواب أنه لا تأثير للعلم والإخبار في وجود الشيء فضلا عن إمكانه وامتناعه؛ لأن أمثالهما حكاية محضة، فلا ينقلب الممكن بتعلقهما بعدمه ممتنعا وبوجوده واجبا.

(٥) قوله: محال إلخ: قد يقال في حلها بأنه على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى؛ إذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره خبرا بإيمانهم؛ فإنه إنما يعلم الواقع ويخبر عنه، وإنما أخبر عن عدم إيمانهم لأنه الواقع اتفاقا، حتى لو كان الواقع إيمانهم لأخبر به لا بعدم إيمانهم إلخ. **قلت**: هذا أيضا غير محصل أصلا؛ فإن الكلام في التكليف بعد وقوع الإخبار منه تعالى بعدم الإيمان، وكيف يمكن قلب هذا الإخبار إخبارا عن الوجود بل هذا محال آخر، فوقوع الإيمان استلزم محالين، فقوي الاستحالة والمغالطة.

(٦) قوله: ذلك: [أي عدم لزوم المحال لفرض وقوعه.]

(٧) قوله: وإلا لجاز إلخ: أي وإن عرض له الامتناع بالغير جاز أن لا يكون لزوم المحال للممكن ناشئا من ذاته بل من هذا =

ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلّفُ المعلول عن علته التامة[1]، وهو محال[2].

والحاصل: أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر[3] إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد[4] على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

وما يوجد[5] من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر

= العارض له، أي الامتناع بالغير. وقوله: «لجاز إلخ» تبرع وإرخاء عنان في البحث، وإلا فالمقام مقام الوجوب لا مجرد الجواز؛ لأنه لا يمكن أن يكون ناشئا من ذاته وإلا لم يبق ممكنا. ثم اعلم أن الامتناع بالغير بمعنونه ومصداقه لا بعنوانه ومفهومه امتناع رابطي بينه وبين وجوده أو بينه وبين غيره، وكذا الوجوب بالغير، ولذا يعرضان الممكن في نفسه، بخلاف الوجوب والامتناع بالذات وإن كان ظاهر كونه جهة وكيفية للنسبة قائدا إلى كونه معنى رابطيا، والتحقيق اللطيف في شرحنا البسيط لـ«ميزان المنطق».

(١) قوله: التامة: [الجامعة لعلله الناقصة، أي مجموعها أو نفسها على الكثرة.]

(٢) قوله: وهو محال إلخ: هذا مما يقضى منه العجب؛ لأنه بظاهره جمع بين مذهبي الإيجاب والاختيار، فالقائل بأنه فاعل بالاختيار لا يحيل التخلف؛ لعدم كونه علة موجبة، والقائل بأنه فاعل بالإيجاب لا يقول بأنه أوجده بقدرته واختياره إلا أن يبنى على مذهب الحكيم وهو قائل بقدرته واختياره لكن لا على النمط الإسلامي، وقد قدمنا شرحه، ولا ضير في التمثيل به على مذهبه، فافهم.

(٣) قوله: بالنظر: [متعلق بالمحال، أو بقوله: «لا يلزم» أي النفي لا المنفي.]

(٤) قوله: زائد إلخ: كعلاقة المعلولية والمعلومية والمقصودية للواجب مثلا، وهذه أوصاف زائدة على ذاته، والمقام فيه مزيد مسيس حاجة لتلطيف القريحة بعد.

(٥) قوله: وما يوجد إلخ: بيان لمسألة أخرى مختلف فيها بيننا وبين المعتزلة، هي مسألة توليد الأفعال لأفعال أخر، فالأولى تسمى المباشرة؛ لكونها صادرة من قدرة العبد وأثرها بالذات، والثانية المولدة؛ لتولدها من المباشرة وصدورها من العبد بتوسط المباشرة. وجملة القول فيه أن المتولد إما قائم بمحل القدرة -كالنظري متولد من النظر- أو بغير محل القدرة، واختلفوا فيه، فبعضهم على أن كلها فعل لفاعل السبب وإن انعدم عند وجود المتولد، كمن رمى سهما ومات الرامي قبل إصابته المرمي، فالإصابة والألم من فعل الميت.

وذهب ثمامة بن أشرس إلى أنها حوادث بلا محدث. وقال النظام: إنها من فعل الله لا من العبد الفاعل للسبب. وذهب =

إنسان، قيّد بذلك[١]؛ ليصلح محلًّا للخلاف في أنه هل[٢] للعبد فيه صنع أم لا، وما أشبهه كالموت عقيب القتل، كل ذلك[٣] مخلوق الله تعالى؛ لِمَا مرّ من أنّ الخالق هو الله تعالى وحده، وأنّ كل الممكنات مستندة[٤] إليه بلا واسطة.

لكل حادث — بلا تأثير لغيره — أي بالمعلولية — في العالم

والمعتزلة لما أسندوا[٥] ....

= ضرار بن عمرو وحفص إلى أن ما هو في محل قدرة الفاعل فهو من فعله، كالألم في اليد إذا ضربها على الحجر، وما هو في محل غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو أيضا من فعله كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فلا يكون فعله كالألم في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع، هذا ما ذكره السيد. ثم منهم من ادعى بداهة القول بالتوليد كأبي الحسين البصري وأتباعه، ومنهم من احتج أولا بأن المولد تابع لقصد المباشر وإرادته مثلا لا يندفع الحجر إلا إلى جهة دفعته إليها، فهو صادر منك بالقصد لكن بواسطة، وبأنه لو كان بقدرته تعالى لزم تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوي، فعلم أنه بقدرة حادثة لا أزلية.

وثالثا بورود الأمر والنهي بها كحمل الأثقال في الحروب وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية والإيلامات المندوبة أو الممنوعة، فلو لم تكن مقدورة العبد لم يكلف بها. ورابعا بالمدح والذم، وهذا شأن الصوادر الاختيارية. وخامسا بإسناده إلى العبد لا إلى الله تعالى، كما يقال: حمل ثقيلا وآلم بالضرب. والجواب ما ذكره الشارح ﵀، وأيضا قال الآمدي: لا نقول بتأثير قدرة العبد في المباشر فكذا في المولد، وأيضا قد يقع المولد بعد عجز الفاعل بل بعد موته بدهر طويل، فلا قصد ولا داعية، فافهم.

(١) قوله: بذلك إلخ: أي بالظرف، وهو قوله: «عقيب إلخ»؛ لأن الألم بالوجع أو بسقوط الحجر عليه أو ضرب غير مختار أو ضرب مادة محركة حادة في جوفه وغير ذلك، أو كسر الزجاج -أي انكساره- بكسر الحجر والمدر بسقوطه عليه أو غير ذلك ليس من الصنع المولد عندهم في شيء بل هو مخلوق الله إجماعا، نعم، قيد الإنسان اتفاقي، والمراد به فعل مختار ملكا كان أو جنا أو حيوانا أو إنسانا مكلفا أو صبيا أو مجنونا إلا إذا صدر منه اضطرارا، كما إذا تألم أو انكسر بحركة الرعشة وقعت على إنسان أو زجاج، فافهم.

(٢) قوله: هل إلخ: [يشير إلى أن المراد بالإنسان العبد، **قلت**: بل الحيوان.]

(٣) قوله: كل ذلك: [خبر قوله: «وما يوجد» بعد إجمال الجملة.]

(٤) قوله: مستندة: [لا كما زعموا ترتب العلل الجاعلة إلى الواجب.]

(٥) قوله: لما أسندوا إلخ: [أي مبنى قولهم بالتوليد هو هذا الإسناد.] أي لما جاز عندهم كون غيره خالقا ساغ لهم جعل العبد خالقا لمولدات أفعاله أيضا.

بعض الأفعال[(١)] إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة[(٢)]، وإلا فبطريق التوليد. ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم يتولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل[(٣)] بخلق الله تعالى[(٤)].

أي من غير كونه منوطا به — أي بنمط الخلق — في المضروب — يتولد — عندهم ولا للعبد بلا واسطة — وإيجاده — مفعول ثان للتسمية

لا صنع للعبد في تخليقه، والأولى[(٥)] أن لا يقيد بالتخليق؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلًا، أما التخليق؛ فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب[(٦)] فلاستحالة اكتساب ما ليس[(٧)] قائمًا بمحل[(٨)] القدرة، ....

(١) قوله: بعض الأفعال: [وهي أفعال العبد الاختيارية له.]

(٢) قوله: المباشرة: [أي اتصال البشرتين، أريد به عدم الفصل بالواسطة.]

(٣) قوله: الكل إلخ: أي أصل فعل العبد مما باشره وما تولد منه كلاهما مخلوقه تعالى، أما العبد فلا حظ له إلا في كسب الفعل، وأما الثاني فلا اختيار له أيضا فيه؛ لأنه مضطر فيه بعد تقدير اختياره فعلا باشره مما يوجبه.

(٤) قوله: بخلق الله تعالى: [ويتعدد الخلق بتعدد الأثر والمخلوق.]

(٥) قوله: والأولى إلخ: قد يوجه بأن معناه: لا صنع له بعد قبول أنه مخلوقه تعالى، فمكسوب العبد له صنع في تخليقه، فلو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لما خلقه الله تعالى دائما بل خلقه عقيب صنعه، فلا يرد ما أورده. **قلت: فيه أولا** أنه غير متجه؛ لأن أولوية الإطلاق باق بعد نفي الخلق والكسب عنه. وثانيا: أنه لا تأثير للقدرة ولا دخل كما مر، بل لها تعلق محض، فأي صنع له في وجود الفعل؟ وثالثا: أنه قد مر أن قدرته تعالى مستقلة وقدرة العبد غير متممة له في الخلق، فلا معنى لصنعه. ورابعا: أنه لو سلم فاللازم أن له دخلا ما في خلقه لا أن له صنعا فيه حتى يقدر معينا له عليه بفعله. وخامسا: أن هذا كله خلاف ظاهر عبارته وأنه توجيه خفي، فلو سلم صحته لا يبطل ما قاله الشارح بقوله: «والأولى»؛ لأنه لم يقل: «والصواب».

(٦) قوله: الاكتساب: [أي الاكتساب بالذات. فلا يرد أن لكسبه دخلا.]

(٧) قوله: ما ليس إلخ: إذ محل المولد هو المنفعل، ومحل القدرة آلات القادر؛ إذ قامت بها، لا بجسم مباين للقادر.

(٨) قوله: بمحل إلخ: قيل: مع أنا نعلم بداهة حالنا في المولد فينا كحالنا في المولد في غيرنا، فلا كسب المولدات كلها، =

وهذا لا يتمكن[1] العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية[2].

بعد إصدار فعله

والمقتول[3] ميت بأجله[4]

أي الوقت المقدر[5] لموته، لا كما زعم[6] بعض المعتزلة من أن الله تعالى[7] قد قطع عليه الأجل.

تفسير للأجل — بل جمهورهم

لنا[8]..

= فلا يرد الألم بضرب الإنسان يده على حجر؛ فإنه ألم في محل القدرة، وهو اليد. **قلت**: لا حاجة إليه؛ فإن المراد به محل القدرة من حيث هو محلها، واليد فيه محل الانفعال والمقدورية، لا محل القدرة، كما إذا ضرب يده على يده الأخرى أو على رأسه وبطنه أو لطم نفسه، فيعتبر التغاير ذاتا أو اعتبارا، فتدبر.

(١) قوله: لا يتمكن إلخ: أورد عليه بأن عدم تمكنه قبل مباشرة السبب ممنوع، وبعده كونه كاسبا بتوسط السبب، كما أن صرفه الإرادة والقدرة يوجب الفعل، ولا يزيل قدرته على تركه. وأجيب عنه تارة بأن التمكن من العدم هو أنه لو لم يرده قبل حصوله لم يحصل، والمولد يوجد بعد سببه، ولو أراد عدم تحققه، وفيه ما فيه. وتارة بأن كلامه في الممتدة زمانا، فالألم الممتد بالضرب لا تقدر على رفع امتداده، والضرب الممتد تقدر على رفع امتداده بتركه. **وعندي** ترك امتداده أولى؛ لأنك لا تتمكن من إزالة ألم بعد ضربك، وإن زال بنفسه عن قريب. وهذا بخلاف الضرب تقدر على إزالته بعد وجوده، فافهم.

(٢) قوله: أفعاله الاختيارية: [ففيها له خيار الكسب والترك.]

(٣) قوله: والمقتول: [وكذا الملسوع للحية وأمثاله.]

(٤) قوله: بأجله إلخ: نقل السالمي في «تمهيده» عن بعض الفقهاء: أن القضاء على نوعين: قضاء معلق، وقضاء مبرم، فالمبرم لا يتغير كالوحي والنبوة والسعادة للأنبياء عليهم السلام، وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (يونس: ٦٤). والمعلق كالمرض والشفاء والنوم والكلام وبقية أفعالنا وأحوالنا، وهو قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد: ٣٩). فالسعادة والشقاوة والأجل والرزق من المعلقات عند عمر وابن مسعود، ومن المبرمات عند ابن عباس ومجاهد. وعن عمر: إن كنت كتبتني في أم الكتاب شقيا فامح عني اسم الشقاء، واكتب سعيدا؛ فإنك قلت: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾. وعن علي مرفوعا في شرح الآية: «يمحو الشقاوة ببر الوالدين والصدقة والأمر بالمعروف». هكذا قال، والله أعلم.

(٥) قوله: المقدر: [بالتقدير الأزلي.]

(٦) قوله: لا كما زعم: [أي ليس الأمر في الواقع كما زعم إلخ.]

(٧) قوله: من أن الله تعالى: [والظاهر أن القاطع هو العبد على أصلهم في الخلق.]

(٨) قوله: لنا إلخ: **قلت**: الظاهر عندي أن النزاع لفظي، أو واقع قبل تنقيح المبحث؛ لأن كل حادث لا بد له من علة، =

أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ[1] لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ[2]﴾. (الأعراف: ٣٤)

واحتجت المعتزلة[3] بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات[4] يزيد في العمر، وبأنه لو كان (أي المقتول) ميتا بأجله (المقدر له) ....

= وهذه الأسباب الظاهرة للحوادث إما أن تعتبر عللا مؤثرة، أو شرائط لتأثير المؤثرة، أو وسائط وطرقا لإفضاء تأثير وإيصاله إلى المحل، أو ذوات مدخل نحوا ما من الدخل من غير نوط ولا توقف وحاجة للتأثير إليها كما إذا حمل القوي جسما خفيفا أو رفعه وشركه آخر فيه بلا ضرورة، لكن وقع فيه دخل منه أيضا بالفعل، فصار من علل وجود الرفع الخاص الشخصي اتفاقا، لا لزوما، ككسب العبد مع خلق البارئ على ما أسلفنا. وإما أن تعتبر كواشف وأمارات على جري العادة بلا مدخل أصلا، فإن كان الكلام في انتفاء القتل مأخوذا مع انتفاء سائر الأسباب للموت ظاهرية أو حقيقية- كعدم تعلق الإرادة والقدرة الأزلية به- فكونه يعيش عند فرض عدم قتله ظاهر، وإن أريد هو مع نفي الظاهرة فقط فإن اعتبر نحو من التوقف عليها فحياته بل امتناع موته أيضا ظاهر، وإن لم يعتبر بل الكشف أو دخل بلا فاقة، فالأمر متردد فيه، بقي حيا أو مات بسبب آخر، وإن لم يؤخذ مع انتفاء شيء من أسباب أخر، فوجوب حياته عند عدم قتله أو علم أنه عاش جهل مميت؛ لأن نفي سبب خاص لا يلزمه نفي المسبب، مع أن القتل في نفسه ليس سببا لموته حقيقة، وإنما كسب للعبد، والموت إنما ترتب على خلق المؤثر، على أن المعتزلة وإن أنكروا ما عندنا من القدر والقضاء، لكن لا ينجون بتشبث العقل فقط؛ لأنه إذا كان الله يعلم أنه يقتله في ذلك الوقت فيقضي عليه، فهذا العلم الأزلي تقدير لأجله، لا يمكن خلافه، وإلا لانقلب جهلا، فوجب صدور القتل منه، فوجب موته في ذلك الوقت، سواء كان ترتب الموت على القتل حقيقيا أو عاديا. ثم بعده لا يبقى الشرطية القائلة: «لو لم يقتل لعاش» محالة الطرفين غير ضارة لنا، كقولك: إن كان زيد حمارا كان ناهقا، فتدبر.

[1] قوله: أجلهم: [أي الملائكة الموكلة على الموت.]

[2] قوله: ولا يستقدمون: [عطف على مجموع الشرطية، لا على الجزاء؛ لأن التقديم عند المجيء غير ممكن. **قلت**: يجيء «جاء» بمعنى «قرب»، فلا استحالة.]

[3] قوله: واحتجت المعتزلة: [أي نبهوا؛ فإن المسألة بديهية عندهم، فهي تنبيهات، لا أدلة، أو هي أدلة عندنا؛ لأنها نظرية عندنا.]

[4] قوله: بعض الطاعات إلخ: منها: صلة الرحم، ففيه حديث أنس رفعه: «من أحب أن يبسط في رزقه وأن ينسأ له في أثره فليصل رحمه». أخرجه الشيخان. وفيه حديث أبي هريرة مثله أخرجاه. وفيه حديثه: «إن صلة الرحم محبة في الأهل، مَثْرَاة =

لما استحق[١] القاتل ذمًّا ولا عقابًا ولا ديةً ولا قصاصًا[٢]؛ ....
في النشأتين / في الآخرة / في الدنيا / خون بها

= في المال، مَنْسأة في الأجل». أخرجه الترمذي. وفيه حديث عائشة رفعته: «صلة الرحم وحسن الجوار يعمران الديار ويزيدان في الأعمار». أخرجه أحمد. وفيه حديث أنس رفعه: «إن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر، ويدفع بهما ميتة السوء». أخرجه أبو يعلى في «مسنده». وفي سنده ضعف.

ومنها: البر، وفيه حديث ثوبان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر». أخرجه الترمذي وابن ماجه، والحاكم وابن حبان في «صحيحيهما».

ومنها: الدعاء، ففيه حديث أبي هريرة رفعه: «الدعاء يردّ البلاء». أخرجه أبو الشيخ. ورواه الديلمي في «مسنده» عنه بلفظ: «بر الوالدين يزيد في العمر، والدعاء يرد القضاء». وفيه حديث أنس رفعه: «ادعوا؛ فإن الدعاء يرد القضاء». أخرجه الطبراني في «الدعاء». وفيه حديث سلمان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر». رواه الترمذي وحسنه. وفيه حديث ثوبان مثله، وزاد: «وإن العبد ليحرم الرزق بالذنب يذنبه». أخرجه أحمد، وصححه الحاكم وابن حبان.

وفيه حديث معاذ رفعه: «لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم بالدعاء، عباد الله». أخرجه أحمد وابنه عبد الله. وفيه حديث ابن عمر رفعه: «إن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل». أخرجه الترمذي. وفيه حديث عائشة رفعته: «لا ينفع حذر من قدر، والدعاء يرد البلاء». ثم قرأ: ﴿إِلَّآ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟﴾ (يونس: ٩٨)، قال: «لما دعوا» الحديث. أخرجه العسكري، وجمعها الطبراني بأجمعها في «الدعاء»، وروى حديث عائشة بسند آخر بلفظ آخر أيضا.

وروى ابن عبد البر من حديث أبي سعيد مرفوعا: «البر وحسن الجوار عمارة الديار، وزيادة الأعمار». قال: وفيه نظر، وتبعه الذهبي وابن حجر. وروى القضاعي في «مسند الشهاب» عن ابن مسعود: «صدقة السر تطفئ غضب الرب». وأخرجه الطبراني في «الكبير» بزيادة عن أبي أمامة بسند حسن، وفي «الأوسط» عن أم سلمة بزيادة كثيرة بسند ضعيف، والترمذي وحسنه من حديث أنس رفعه: «إن الصدقة لتطفئ غضب الرب، وتدفع ميتة السوء». وصححه ابن حبان بهذا الوجه، وفيه عبد الله بن عيسى ضعيف، وضعفه ابن عدي في ترجمته في «كامله»، ورواه أبو نعيم في «الحلية» عن الحسن من قوله.

(١) قوله: لما استحق إلخ: وجه عقلي حاصله: أنه إذا كان أجله مقدرا معينا لم يكن القاتل ضيع له شيئا مما يرجى له من الحياة، فكيف يغرم ديته في الخطأ وقودا في العمد؟ **قلت**: هذا يؤول إذا مسألة القدر؛ إذ يجري ذلك في عقوبة كل معصية؛ إذ كانت مقدرة له، فما تفريطه. وما يتوهم بناء قصة محاجة موسى وآدم، كما رواه الشيخان أنه حج آدم موسى فيما ألزمه من إخراجه الناس من الجنة بأنه كان مقدرا له قبل خلقه، على هذا الباب، فأجابوا عنه بأصل حجته بما صدر منه من التوبة، فلا يلام بعدها على أحد.

(٢) قوله: ولا قصاصا: [ولا كفارة في الخطأ.]

إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب[1] عن الأول: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه يفعلها، ويكون[2] عمره سبعين سنة، فنسبت[3] هذه الزيادة إلى تلك[4] الطاعة؛ بناءً على علم الله تعالى[5] أنه لولاها[6] لَمَا كانت تلك الزيادة[7].

وعن الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبّدي؛ لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى..

(فلا جرم له — فرضا — أي الأحاديث — أي فاعل الطاعة — أي لما وجدت — أي ضمان الدية — شرعي غير معقول)

---

[1] قوله: والجواب إلخ: هذا جواب أدلتهم، وأما أدلتنا السمعية فقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤)، وقوله: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ (نوح: ٤). وقد تظافرت به الأخبار، أخرجها البيهقي وغيره، كحديث حذيفة رفعه مطوّلا، وفيه: «ويكتب عمله وأجله ورزقه، ثم ترفع الصحف، فلا يزاد فيها ولا ينقص». وهذا في النطفة بعد أربعين يوما. وكحديث ابن مسعود رفعه في دعاء أم حبيبة ﵂: «قد دعوت الله لآجال معلومة، وأرزاق مقسومة وآثار مبلوغة، لا يعجّل شيء منها قبل حلها، ولا يؤخر شيء منها بعد حلها». وفيه أخبار أخر أيضا.

[2] قوله: ويكون إلخ: [فالأجل حقيقة سبعون، لا أربعون.]

[3] قوله: فنسبت: [بالتسبب العادي لا الحقيقي.]

[4] قوله: إلى تلك إلخ: أورد عليه: أنه يلزمه تعدّد الأجل؛ بتعدد التقديرين للطاعة وتركها، وتقدم وتأخر في المقدر، وأنه لا يلائم محل النزاع؛ إذ مرادنا بالأجل زمان يبطل فيه الحياة قطعا بلا تقدم ولا تأخر. **قلت**: هذا غير متجه؛ إذ المقدر بعد فرض العلم واحد لا متعدد. والتحقيق كما عرفناك أن الخلاف لفظي إلا أن يبنى على مسألة القدر وخلق الفعل.

[5] قوله: على علم الله تعالى: [حاصله: أن السببية بناء على التعليق والتوقف الظاهري.]

[6] قوله: لولاها إلخ: وقد يجاب أن هذه الأحاديث أخبار آحاد ظنية، فلا تعارض الآيات القطعية.

قلت أولا: قد تواتر معناها وإن كان تفاصيلها [آحادا]. وعند البعض صحاح الصحيحين قطعية لا سيما ما انضم إليه تعدد الطرق. **وثانيا**: هب غير متواترة لكن تلقتها الأمة بالقبول، فهي مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب.

وثالثا: معناها مجمع عليه، فهو قطعي، فلا ضير.

ورابعا: الكتاب ظاهرة التعارض؛ إذ لنا الحجة بقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد: ٣٩)، فصير إلى السنة.

وخامسا: الكتاب مجمل محتمل للتأويل أو مشكل أو خفي، فيصلح خبر الواحد بيانا له.

[7] قوله: الزيادة: [أي زيادة الثلاثين.]

عقيبه الموت[1] بطريق جري العادة؛ فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن لم يكن خلقا.

القتل فعل القاتل

خلقه فيه

والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى

فهو صفة وجودية له

لا صنع للعبد فيه لا تخليقا ولا اكتسابا[2]. ومَبنى هذا على أن الموت وجودي[3] بدليل قوله تعالى:

أي قيامه وأنه مخلوقه

﴿خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾ (الملك: ٢)، والأكثرون على أنه عدمي[4]، ومعنى ﴿خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ﴾: قدره.

منهم صاحب «المواقف» وشارحه — يراد به التقدير؛ لأنه يعم غير الموجود من الأعدام

والأجل واحد[5]

لا كما[6] زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يُقتَل لعاش إلى أجله الذي

من المعتزلة — في قطع الحياة — أي حتف أنفه

(١) قوله: الموت: [مفعول لقوله: «يخلق»، وكذا قوله: «بطريق إلخ».]

(٢) قوله: ولا اكتسابا: [بل هو وصف اضطراري.]

(٣) قوله: الموت وجودي: [لأن الخلق لا يتعلق إلا بالموجود.]

(٤) قوله: عدمي إلخ: أي عدم ملكة الحياة، فهو عدمها مما شأنه هي، والأعدام غير مخلوقة ولا قائمة بشيء؛ لأنها غير موجودة. **قلت فيه أولا:** إنه حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، والإحداث هو الخلق عندهم. **وثانيا:** إنه لا يخلو من المواد الثلاث، وليس بواجب، ولا بممتنع بداهة، فهو ممكن، والممكن لا بد له من علة توجده، وإلا لزم ترجيح بلا مرجح. **وثالثا:** إنه ليس عدما محضا؛ لأنه عدم ملكة، فهو من السلوب الثابتة، وثوابت السلوب تفتقر إلى الموجد؛ لكونها لها نحو من الوجود، ولا وجود إلا عن العلة.

ورابعا: إنه من صفات الميت قائم به، سواء أخذ من الصفات الانضمامية العينية أو الانتزاعية، وصفات الممكن كلها مخلوقة له تعالى، وحاجة الانتزاعي حاجة منشئه. **وخامسا:** إنه ليس عدما أصلا؛ لأنه ليس عدما للنفس ولا للبدن، بل عند التحقيق: عبارة عن مفارقة النفس عنه وتفرق اتصال تصرفي، وحصول انفصال وقطع وجودي يكشف ويعبر عنه بزوال الوصلة، فعنوانه قد يكون عدميا، لا معنونه، وبالجملة هو كعزل الإمام والقاضي والوكيل عما لهم من التصرف بفعله العامة، والملك والموكل، فهو مكسوب العبد كسائر أفعاله، ولذا يعد العزل من أفعاله الاختيارية، وكل مكسوب للعبد مخلوق الله تعالى، وعلى هذه الوجوه لا حاجة إلى صرف قوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ﴾ إلى أنه قدره وإن اختاره الأكثر، ومنهم العضد والسيد.

(٥) قوله: والأجل واحد: [لا متعدد، لا بدلا ولا جمعا ولا تعاقبا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾ (الدخان: ٥٦)]

(٦) قوله: لا كما إلخ: ظاهر هذا أيضا أنه خلاف لفظي في إطلاق لفظ «الموت» على ما حصل بالقتل، فعلى خلاف جمهور المعتزلة أنكره الكعبي؛ نظرا إلى الترديد في قوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوۡ قُتِلَ ٱنقَلَبۡتُمۡ﴾ الآية (آل عمران: ١٤٤). وفيه =

باعتبار قواه الطبيعية
هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلًا طبيعيًّا، وهو وقت موته بتحلل رطوبته(١)
وذكره الشيخ في «القانون» وغيره أي الطبيعي بالحركات الطبيعية وغيرها
وانطفاء حرارته(٢) الغريزيتين، وآجالًا اخترامية(٣) بحسب الآفات والأمراض.
السماوية أو الأرضية

والحرام(٤) رزق

أي يرسله إليه مباحا مأذونا فيه بتصرفه شرعًا
لأن الرزق اسم لما يَسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله(٥)، وذلك قد يكون حلالًا، وقد يكون
أي تفسيره بـ«ما يسوقه إلخ»
حرامًا. وهذا أولى من تفسيره بـ«ما يتغذى به الحيوان»؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع
تصرفه فيه إلا بإذن وإن كان عن مصداقه وحقيقته أي بجعله غذاء نفسه تعليل للأولوية للرزق
أنه(٦) معتبر في مفهوم الرزق. ....
تذكير الضمير لكونه مصدرا بالتاء

= أنه أريد الخصوص بقرينة المقابلة وهو كثير. وفي إطلاق الأجل على كلا الأجلين الطبيعي -وهو عندهم مائة وعشرون سنة- والاخترامي بأسباب خارجة مهلكة.

(١) قوله: رطوبته: [الحاصلة في مبدأ التكون من الأجزاء المنوية.]

(٢) قوله: حرارته: [الفائضة على الرطوبة لحفظها عن النتن والفساد، فهما كالزيت والسراج.]

(٣) قوله: اخترامية إلخ: يقال: اخترمهم الدهر، أي اقتطعهم واستأصلهم كما في «الصحاح».

(٤) قوله: والحرام إلخ: المخالف في هذه المسألة هم المعتزلة، ويرد عليهم النصوص القرآنية والنبوية، كقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ﴾ الآية (البقرة: ٢٦٧)، وقوله: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ﴾ (البقرة: ٥٧). وأمثالها كثيرة. فلو كان الرزق هو الحلال فقط لم يحتج إلى قيد «الطيبات»، والظاهر أن الخلاف أيضا في إطلاق لفظ «الرزق» على الحرام، وإلا فمن الظاهر أنه مأكول متناول منتفع به اتفاقا.

(٥) قوله: فيأكله إلخ: أي يتناوله أو ينتفع به؛ فإن الرزق لا يختص بالأكل. وهذا التفسير ذكره صاحب «المواقف». وقال السيد في شرحه: ليس تحديدا للرزق بل نفي لما ادعاه الخصم من تخصيصه بالحلال. وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو: أن الرزق كل ما انتفع به حي، سواء كان بالتغذي أو بغيره، مباحا أو حراما، وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة، لا غير.

قال الآمدي: والتعويل على الأول. قال السيد: فإن قيل: كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذاهب إليه بعضهم وقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، أي فكانوا مرزوقين مع أنهم لم يأكلوه ولم يتغذوه بل أنفقوه وصرفوه؟ أجيب بأن إطلاق «الرزق» على المنفق مجاز عندهم؛ لأنه بصدده. انتهى أي باعتبار أنه بالقوة رزق. انتهى ولذا عول الآمدي على الأول؛ فإن المنفق منتفع ولو في الآخرة، نعم فيه أنه يلزم أن يأكل رجل -كالفقير المنفق عليه- رزق غيره كالمرزوق المنفق بالكسر.

(٦) قوله: مع أنه: [لأنه فعل الرازق أو مفعوله، فيعتبر فيه إضافة صدور منه.]

أي يجوز له أكله أو نفعه

وعند المعتزلة[١] الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارةً بـ«مملوك يأكله المالك»، وتارةً بـ«ما لا يمنع

شرعا لا حسا

من الانتفاع به»، وذلك لا يكون إلا حلالًا.

أكلا أو شربا وغير ذلك — لأنه لا مأذون فيه إلا هو

لكن يلزم علَى الأول: أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقًا[٢]، وعلَى الوجهين: أن من أكل

التفسير للمعتزلة — لعدم صلوحها للمالكية — خبر لقوله: «لا يكون» — من تفسيرهم

الحرام طول[٣] عمره لم يرزقه الله تعالى أصلًا.

من مبدأ تكونه إلى موته — أي يلزم عدم كونه مرزوقا له تعالى

ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق

بيننا وبينهم — أي هذه المقدمات الأربع مباني اختيارهم أن الحرام ليس رزقا

إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستندا إلى الله تعالى

لا يكون قبيحا، ومرتكبه ....

لأنه لا يصدر منه قبيح اتفاقا

---

(١) قوله: وعند المعتزلة إلخ: لعل منشأ قولهم هو الرزق من أفعاله تعالى، ولا ينسب إلى غيره، ورزق الحرام أمر قبيح كإطعام الرجل غيره لحم الخنزير أو إشرابه إياه الخمر، فالقبيح لا يعزى إليه تعالى، كما زعموا إرادة القبيح قبيحة كأمره. أو منشأه هو أصلهم: أن اللطف بعباده واجب عليه تعالى، وهو المعبر عنه بالأصلح، ولا صلاح له في رزق الحرام ولا لطف فيه به.

(٢) قوله: رزقا إلخ: لأن غير الإنسان لا يصلح مالكا لشيء؛ لعدم كونه مختارا، وعدم مرزوقية غير الإنسان باطل بالنصوص، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾ (الذاريات: ٥٨)، وفيه آيات وأخبار غير محصاة. وأما جوابهم أنه تجوز على التشبيه فبعيد مصادم للظاهر. قال الشارح في «شرح المقاصد»: هو ليس بمطرد ولا بمنعكس؛ لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والإماء أيضا. انتهى في الاطراد لا يتصور نقض؛ لعدم معنى الأكل ولا الانتفاع هناك، فافهم.

(٣) قوله: طول إلخ: أي جميع عمره لم يتيسر له الرزق، فلم يكن مرزوقا، وهو خلاف النصوص. وأجابوا تحقيقا وإلزاما، الأول: فهو أنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباحات إلا أنه أعرض عنه؛ لسوء اختياره، والثابت بالنص أن على الله رزقها فالله أدى وأتمّ ما كان عليه حقه، وثبوت مرزوقية كل بالفعل غير معلوم بالنص. وأما الثاني: فهو أنه يلزمكم من مات ولم يأكل، لا حلالا ولا حراما، فيكون غير مرزوق أصلا لم يرزقه الله قط، وهذا إذا مات بعد ولادته معا، وهذا أيضا خلاف النص.

وأجيب عن الثاني بأنه انتفع برزقه في رحم أمه حيث نما به وتغذى وأكله، فيكون مرزوقا. ورد بأنه مشترك؛ إذ لهم أن يقولوا ذلك فيمن أكل الحرام طول عمره؛ إذ هو أكل الحلال في رحم أمه فيكون مرزوقا.

قلت فيه: إنه ماذا يقولون لو فرض أن أمه أيضا أكلت الحرام طول حملها إياه في بطنها؟ وجزء الحرام حرام، فهو كأكل أحد مال غيره من أموال الربا والسحت. وأما الأول فمدفوع بكثير من النصوص الخاصة =

لا يستحق[1] الذم والعقاب. والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة[2] أسبابه باختياره.

أي عقابه

وكلٌّ[3] يستوفي[4] رزقَ نفسِه حلالًا كان أو حرامًا

تعليل لقوله: «يستوفي»

لحصول التغذي بهما جميعًا. **ولا يتصور[5] أن لا يأكل إنسانٌ رزقَه،** ....

بعد ما فسر الرزق بما سبق

= في أن كل حيوان مرزوق، وينافيه عموم قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

(١) قوله: لا يستحق إلخ: [فعلم أن الحرام ليس رزقا؛ لأنه معاقب عليه العبد، والرزق لا يعاقب عليه؛ لصدوره منه تعالى.]

(٢) قوله: لسوء مباشرة إلخ: [لا من جهة قبح تكون الحرام أو تكوينه بل لتناوله.]

(٣) قوله: وكل إلخ: أخرج البيهقي وغيره من حديث ابن مسعود رفعه: «لا يستبطئنّ أحد منكم رزقه؛ فإن جبرئيل عليه السلام ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس، وأجملوا في الطلب». ومن حديث جابر وغيره رفعوه نحوه.

(٤) قوله: يستوفي: [أخرج أبو الشيخ في «الثواب» والعسكري في «أمثاله» من حديث أبي الدرداء مرفوعا: «إن الرزق ليطلب العبد كما يطلبه أجله». ورواه الطبراني وأبو نعيم في «الحلية» والقضاعي عنه بلفظ: «الرزق أشد طلبا للعبد من أجله». وأخرجه الدارقطني في «علله» عنه مرفوعا وموقوفا، وصوب وقفه، ورواه البيهقي عنه في «شعبه» موقوفا، وقال: إنه الصحيح. وروي عن عطية عن أبي سعيد بمعناه مرفوعا. انتهى

وأخرجه الطبراني في «أوسطه» عن أبي سعيد رفعه بلفظ: «لو فر أحدكم من رزقه لأدركه كما يدركه أجله». وأبو نعيم في «الحلية» عن جابر رفعه: «لو أن ابن آدم يهرب من رزقه كما يهرب من الموت: لأدركه رزقه كما يدركه موته». وكذا رواه العسكري عنه، وأخرجه أبو الشيخ عنه بوجه آخر: «لا تستبطئوا الرزق؛ فإنه لم يكن عبد يموت حتى يبلغه آخر الرزق، فأجملوا في الطلب». وبوجه آخر نحوه، والعسكري عنه بنحوه من وجه آخر.

وعن ابن عمر رفعه: «والذي بعثني بالحق، إن الرزق ليطلب أحدكم كما يطلبه أجله». وعن ابن مسعود رفعه: «إنه ليس أحد بأكسب من أحد، قد كتب الله النصيب والأجل، وقسم المعيشة والعمل، والرزق مقسوم، وهو آت ابن آدم على أي سيرة سارها، ليس تقوى تقي بزائده، ولا فجور فاجر بناقصه، وبينه وبينه ستر، وهو في طلبه». وعن ثوبان رفعه: «إن الدعاء يرد القضاء، وإن البر يزيد في العمر، وإن العبد ليحرم الرزق بذنب يصيبه». ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝١٧ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۝١٨﴾ (القلم: ١٧-١٨). والأخبار كثيرة، مجموعها محتج به؛ لكثرة طرقه.]

(٥) قوله: ولا يتصور إلخ: لقوله تعالى: ﴿قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ الآية (الزخرف: ٣٢)، والقسمة تنافي الشركة. ومن الظاهر أن إطلاق الرزق قبل الأكل والانتفاع والتناول تجوز وتوسع كإطلاق الغذاء على الطعام قبل أكله =

أو يأكل غيرُه رزقَه[١]؛ لأن ما قدّره[٢] الله تعالى غذاءَ شخصٍ يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

(في الأزل) (وإلا لزم خلاف تقديره تعالى)

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

بمعنى[٣] خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده. وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أن ليس المراد بالهداية: بيان طريق الحق؛ لأنه عام[٤] في حق الكل، ....

(خبر مقدم لقوله: «إشارة» في قوله: «من يشاء») (في العبد)

= من حيث إنه عرضة لأن يأكله ومهيأ له، وإلا فالغذاء حقيقة عند صيرورته جزءا من المغتذي شبيها به، فكذا الرزق يطلق على ما يرزقه الله عبده عند ما ينتفع به، وعلى هذا فلا يمكن أن يأكل أحد رزق غيره أو ينتفع ويتمتع به؛ فإنه قبل أكله لم يكن رزقا له. وأما باعتبار علمه وقدره فهو رزق ما يأكله بالفعل في الواقع. وقد يتوهم أن العواري أيضا منتفع بها ولو على غير الملك، وإطلاق الرزق عليها بعيد. وأجيب بأنه يصح أن يقال: إن فلانا رزقه الله العواري، فالانتفاع يكفي في حصول معنى الرزق كما في الأطعمة المباحة بغير تمليك، فكذا العواري المباحة. وأما الملك المعتبر عند المعتزلة فلا يراد به مطلقه، بل مع الإذن شرعا في التصرف، فلا يرد عليهم خمر المسلم وخنزيره إذا أكلهما مع أنهما مملوكان له، ومحرمان عليه أيضا، فلا يكون رزقا مع صدق تعريفه عليه، لكن في بعض كتبهم أن الحرام عند حرمته لا يبقى ملكا عندهم، فافهم.

(١) قوله: رزقه: [أي أكل إنسان طعاما مملوكا لغيره.]

(٢) قوله: قدره إلخ: أي في علمه وقسمته الأزلية وسابق تقديره، فوقوعه على حسبه ضروري واجب، وخلافه ممتنع ولو بالغير. وقوله: «وأما بمعنى الملك» معناه أن الرزق بمعنى المملوك مطلقا أو مقيدا، لا يمتنع أن يأكله غير المالك، كما هو الظاهر.

(٣) قوله: بمعنى إلخ: تفسير لمصدر مضمون في قوله: «يضل» و«يهدي»، أو نصب على المصدرية، أي إضلالا وهداية بمعنى إلخ. وهذه مسألة اختلافية أيضا، وفيه دفع شبهة نسبة الإضلال إليه تعالى، وظاهره القبح؛ لأن ظاهره من شأن إبليس عليه ما عليه، فرفعه بتفسير معناه.

(٤) قوله: عام إلخ: [في كل زمان؛ لأن دعوة أتباع الرسول دعوته وإن خلا بعض الأزمنة عن الرسول.] فإن الكل مدعو إلى الإسلام بتبليغ الرسول وأتباعه؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ (المائدة: ٦٧). والنصوص كثيرة آية وخبرا، فلا يرد أن الدعوة غير عامة؛ فإن من الناس من لم تبلغه الدعوة، كما قالوا في سكان شواهق بعض الجبال. انتهى وذلك لأن هدايته تعالى بمعنى الدعوة ليست بلا واسطة، والرسل مأمورة بعموم التبليغ ما أمكنهم وأتباعهم، فلا يكون متعلقا بالمشيئة، وإنما المتعلق بها الخلق والإيصال، لا الإراءة.

فمذهب المعتزلة أنها بمعنى الدعوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ الآية (فصلت: ١٧)؛ بناء على مسألة خلق أفعال العباد أن الاهتداء مخلوق لهم مولدا، والهداية مباشرة، لا بخلق الله. أبطله صاحب «المواقف» أولا بالإجماع على =

ولا الإضلال عبارة عن وجدانِ العبد ضالًّا، أو تسميتِه ضالًّا؛ إذ لا معنى [1] لتعليق ذلك [2]
أي وجدان الله عبده ضالا

بمشيئته تعالى. نعم، قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا بطريق التسبيب [3]، كما يسند [4] إلى
كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)

القرآن. وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا، كما يسند إلى الأصنام [5].
كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩)

ثم المذكور في كلام المشايخ: أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل [6]: «هداه الله فلم يهتد» مجاز

عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. وعند المعتزلة بيان طريق الصواب [7]، وهو باطل؛ لقوله تعالى:...
أي قول المعتزلة

= اختلاف الناس اهتداء وضلالا، والدعوة عامة للأمة كلها بلا اختلاف. وثانيا بالدعاء في «اهدنا الصراط المستقيم» والدعوة حاصلة ولا طلب للحاصل. وثالثا أنها صفة المدح -أي للمهدي- دون كونه مدعوا. وبحث معنى الهداية مستوفى في «حاشية السيد الزاهد على شرح التهذيب» وحواشيها، لكن أكثره مخالف لما عليه الأشاعرة، وقد عكس بعضهم بيان المذهبين.

(١) قوله: لا معنى إلخ: أي لقولنا: وجد الله من يشاء ضالا أو سماه ضالا لا سيما على أصل المعتزلة أن العبد مستقل بفعله لا معنى لتعلق مشيئة الله به، وأن الحسن والقبح عقليان.

(٢) قوله: لتعليق ذلك: [أي وجدانه أو تسميته.] [لأن التسمية تقديرا شامل لكل ضال؛ فإنه سمى كل من ضل ضالا على أنه غير معتد به.]

(٣) قوله: التسبيب: [لا حقيقة ولذا نفى عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (القصص: ٥٦).]

(٤) قوله: كما يسند إلخ: [أي من حيث جعله طريقا وسببا مفضيا إلى الهداية والضلالة لا أنه فاعل موجد لأحدهما كما يسند هلاك زيد مثلا إلى حفر البئر أو إلى سوق الدابة وقودها، وإلا فالعلة ظاهرا هو سقوط قدمه أو وضع رجل الدابة، وحقيقة هو فعل البارئ وخلقه.]

(٥) قوله: إلى الأصنام: [كقوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا﴾ (إبراهيم: ٣٦).]

(٦) قوله: ومثل إلخ: جواب عما يتوهم أنها لو كانت بمعنى الخلق وجب ترتب الاهتداء عليه، مع أنه قد لا يترتب، كما في هذا القول. ويمكن جوابه بأنه مثل قولنا: كسرته فلم ينكسر، وفتحته فلم ينفتح. فيراد بالأول تهيؤ الأسباب، كما قالوا في تحقيق المطاوعة، وهكذا الجواب في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ (فصلت: ١٧)، وكذا جواب الشارح. ومن زعم أنه لا دلالة في الآية على عدم حصول الهداية لهم: فمن قلة التدبر في سياق التنزيل وسباقه، وقلة العثور على التفاسير والسير والأخبار.

(٧) قوله: طريق الصواب: [هو معنى الهداية. والإضلال: الدعوة إلى الباطل.]

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي(١) مَنْ أَحْبَبْتَ(٢)﴾، ولقوله ﷺ(٣): «اللهم اهْدِ قومي»، مع أنه بيَّن الطريق(٤)، ودعاهم إلى الاهتداء. والمشهور(٥) أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الـمُوصِلة(٦) إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يُوصِل إلى المطلوب(٧)، سواء حصل الوصول والاهتداء، أو لم يحصل.

(القصص: ٥٦) تمامه: فإنهم لا يعلمون فصدق معنى الهداية مآله إراءة الطريق إلى المطلوب راه يابي

وما هو(٨) الأصلح في الدين ....

(١) قوله: إنك لا تهدي إلخ: الرجوع إلى أخبار الصحيحين وغيرهما -كالترمذي وغيره- قاضٍ بأنها نزلت في أبي طالب. وقد روى البيهقي في «اعتقاده» وغيره من حديث أبي هريرة رفعه: قال لعمه: «قل: لا إله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة». فقال: لو لا أن تعيرني نساء قريش لأقررت بها عينك. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي﴾ الآية (القصص: ٥٦). ويؤيدنا ما رواه عن النواس رفعه: «ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه» الحديث. ونظائره في الصحاح كثيرة متواترة المعنى، تستأصل أصل المعتزلة.

(٢) قوله: من أحببت: [أي أحببت نفسه أو هدايته.]

(٣) قوله: ولقوله ﷺ إلخ: أخرجه البيهقي بهذا اللفظ في «شعب الإيمان» من حديث عبد الله بن عبيد. انتهى ولعله ورد ذلك في غزوة أحد حين كسرت رباعيته.

(٤) قوله: بين الطريق: [فكيف يصح نفي الهداية عنه أو طلبه لها، فالطلب للمفقود.]

(٥) قوله: والمشهور إلخ: معطوف على قوله: «ثم المذكور إلخ». وحاصله: أن الرواية عنهم مختلفة، وقد يوفق بينهما بأن مرادهم ههنا بيان حقيقتها الشرعية، وهو المراد في مجاري استعمال الشارع وغالب محاورة المشايخ، فهو بمعنى الخلق، والمشهور بينهم هو معناها اللغوي أو العرفي، فلا تنافي.

(٦) قوله: الموصلة: [مآله الإيصال إلى المطلوب.]

(٧) قوله: إلى المطلوب: [هو الصواب من الاعتقاد والعمل.]

(٨) قوله: وما هو إلخ: المشهور عن المعتزلة وجوب أمور خمسة: اللطف والثواب والعقاب ورعاية الأصلح والعوض على الآلام. ونقل الغزالي عنهم وجوب الخلق والتكليف لما فيه من المصلحة، لكن قلما يذكر عنهم وجوب ابتداء الخلق، بل أنه إذا خلق العبد وكلف وجب إقراره وإزالة علله. وإنما الخلاف بينهم أن الواجب الأصلح في الدارين كما يراه معتزلة بغداد، أو في الدين كما يراه معتزلة البصرة.

ونقل إمام الحرمين عن البغداديين: أن ابتداء الخلق واجب عليه تعالى وجوب حكمة، ثم بعد علمه أنه يكلفهم وجب إكمال عقولهم وإقدارهم وإزالة عللهم. ثم عن البصريين: إنكار وجوب ابتدائه وإكمال العقل، وأن الطائفتين اتفقتا على أنه بعد إكمال عقله لا يتركه مهملا، بل يجب عليه أن يقدره. هذا أورده الغزالي بأن الواجب إما ما في تركه ضرر آجل =

أي الأصلح

للعبد فليس ذلك بواجب على الله[1] تعالى.

أي خلقه في العبد

وإلا[2] لَمَا خلق الكافر الفقير المعذَّب في الدنيا والآخرة، ولَمَا كان[3] له امتنان[4] على

بالإفلاس والمصائب

العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أداء[5] للواجب[6].

= كالعقاب، أو عاجل كشرب العطشان؛ كيلا يموت، وكلاهما محال فيه تعالى، وإما ما تركه يقود إلى محال -كوجوب وجود معلومه- فهو مسلّم، لا نزاع فيه.

وإما معنى آخر غير مفهوم، لكن المعتزلة تريد الثاني؛ لأنه يلزم بتركه الأصلح نقص فيه، وهو البخل، وهو محال، وذلك لأن عدم الإقدار مع كمال قدرته وغناه مع عدم الصارف -وهو الداعي- بخل، وهو معنى تركه رعاية الأصلح، فكل ما يقع منه هو الأصلح. وصرح إمام الحرمين بأنه فهمه من كلام أبي القاسم الكعبي من رؤوس معتزلة بغداد. وبأنهم قالوا: تخليد الكفار والأغلال أصلح لهم في الآخرة وللفسقة، وأن يلعنهم ويحبط أعمالهم أصلح لهم في الدنيا. انتهى

وهذا كله عناد ومكابرة، فخطؤوا في ثلاث فاحشا: ١- كل واقع روعي فيه الأصلح لهم. ٢- وأنه لو لاه لزم نقص. ٣- وعدم قدرته على إصلاح الفجرة، وإلا لفعله وجوبا، لكنه كان في علمه تخليدهم في النار، فجاء خلافه محالا غير مقدور. قلنا: هو خلاف النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل: ٩)، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩)، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الشورى: ٨). ومدخول المشيئة مقدور بالضرورة، فبقي الإمكان الذاتي، ولا يسلبه الامتناع بالغير، هكذا حققه ابن الهمام، وقال: ديننا أنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل، وكل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق عليه، ولا يقبح منه تركه؛ إذ المملوك لجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجرا ورعاية مصلحة، فضلا عن الأصلح، وهو مستحق عليه؟ وغاية منع الرزق هو الإماتة، فله ذلك إجماعا، ولا من تمام الكرم ونفي البخل بلوغ أقصى الغاية في الإحسان إلى كل عبد، هو الحكيم الكريم الجواد، شديد العقاب، وذلك الكرم فضل الله يؤتيه من يشاء.

(١) قوله: على الله إلخ: وأما قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢) وأمثاله، وما ورد في الأحاديث «حق على الله» أو «ضامن على الله» وأمثالها: فهو تجوز عن غاية من التفضل والتطول منه تعالى على عباده.

(٢) قوله: وإلا: [أي وإن لم يكن الأصلح ليس بواجب، بل كان واجبا؛ لأن نفي النفي يلزمه الثبوت.]

(٣) قوله: ولما كان: [لأنه أدى وأسقط ما هو واجب عليه، والإحسان إلى غيره فيما هو من عنده اختيارا.]

(٤) قوله: امتنان: [كما لا منة لزيد على عمرو إذا قضى دينه الواجب على زيد.]

(٥) قوله: لكونها أداء إلخ: فالأصلح في حقه عدم خلقه، أو إماتته بعد خلقه، أو سلبه العقل عنه قبل التكليف. ولا يتوهم أن صلاحه إيجاده وتعريضه لأعمال صالحة مورثة للخلود في النعيم؛ لأنه لو كان كذا فلم لم يفعله فيه وفيمن مات طفلا؟ وعليه مدار إلزام الأشعري الجبائي ورجوعه عن مذهبه.

(٦) قوله: للواجب: [عليه اضطرارا أو اختيارا.]

بنعمه الكاملة المرتقية يوما فيوما

ولَـمّـا كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل – لعنه الله تعالى –؛ إذ فَعَل بكل منهما بغاية مقدوره من الأصلح له.

أي بأقصى ما يبلغه قدرته

أي في حق كل منهما — أي إزالة حالة الضرر

ولَـمّـا كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنًى؛

كما في الأدعية المأثورة — كشادگی — ارزانی — رفاهيت وآرام

لأن ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مَفسَدة له، يجب على الله تعالى تركها(1). ولَـمّـا بقي(2) في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب.

أي فعلا لم يفعله

ولعمري(3) أن مفاسد هذا الأصل –أعني وجوب الأصلح– بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من

من بين أصولهم — مما يخالفوننا فيه

---

(1) قوله: تركها إلخ: قد عرفت أن معنى وجوبه أنه لا بد من وقوعه، وعدمه محال؛ لما يلزمه البخل، فلا يجوز عليه. وتعريض التارك للواجب للضرر إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنيا على التخيير في فعله وتركه، فحاصله سلب قدرته تعالى عن ترك الأصلح، كما مر. فقولهم: يجب الأصلح كقولك: يجب أن لا يتصف بالبخل، ويجب وقوع وعده. فالجواب هو منع أن كل واقع أصلح لمن وقع له، ومنع لزوم البخل كما سبق، وكيف يتصور أن الخلود في النار أصلح في حق الفسقة من مشاهدة جمال ربهم، أو من نعيم الجنان؟ فهو إنكار للضروري.

قال السالمي في «تمهيده»: إنه يجب عندهم الأصلح بطريق الحكمة كالرزق والرحمة للمذنب بالصغائر، وقبول التوبة من الكبائر وأشباهها، وأن يخلقه سوي القامة سليم الجارحة قويا سميعا بصيرا فصيحا، ولو كان بخلافه لم يكن عدلا منه. قال: وهذا كفر. انتهى **قلت**: الكفر أعجل الأمور في كتابه في كل قول من الخلاف. ورده بأنه يلزمه الجبر، ومن زعمه تعالى مجبورا كان كافرا. ثم منهم مريض وأعمى وأبكم وزمن، فأي مصلحة لهم؟ انتهى وفيه أنه لا يمس محل النزاع على أن الأصلح في الدنيا مختلف فيه بينهم.

وقال: وما يصاب من الجوع والمحن والأوجاع بقضائه تعالى، ولا يخلو عن مصلحة عاجلا أو آجلا، فهو جزاء وكفارة لعمله، أو ثوابا أو كرامة لمحله. انتهى وفيه أنه هو المصلحة عندهم، غير أنهم قالوا: خلافه محال، ولا نقول به، وهو الواجب المعبر بالعوض على الآلام. وفصّله في «المواقف» مع اختلافاتهم. ونقل السالمي عنهم أنه من الطبع والغذاء أو اختلاف الماء والهواء، ثم كفرهم فيه أيضا بأنه إضافة الأحداث إلى غيره تعالى. ثم نقل عن بعض الحشوية أن مصالح العبد واجبة على العبد كالعبادة، ثم رده بنصوص الرزق منه تعالى.

(2) قوله: ولما بقي: [أو يلزمه تناهي قدرته، ويلزمه العجز بعد إعطاء المصالح واستعداد المادة أيضا، فيلزم القصور في جانب الفاعل، لا القابل.]

(3) قوله: ولعمري: [قسم كما في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر: ٧٢).]

أن يخفى(١)، وأكثر من أن يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف(٢) الإلهية، ورسوخ قياس

أي المحسوسات والحوادث

الغائب على الشاهد في طبائعهم(٣).

هو الله تعالى — فأوجبوا على الله كما يجب أفعال على عباده — إن تركه لجهله

وغاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلًا وسفهًا. وجوابه أنّ منعَ ما يكون حق المانع

من الأفعال — إن تركه مع علمه

-وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه(٤) وحكمته وعلمه بالعواقب- يكون(٥) محض عدل وحكمة.

جملة معترضة تعليلية — أي الأمور العاقبة

هو الوجوب عليه

ثم ليت شعري! ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذمّ

أي ليت شعوري بهذا حاصل لهم — فإنه لا حاكم عليه

والعقابَ، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه، بحيث لا يتمكن من الترك؛ بناء على استلزامه

إذ لا أحد حاكم يعاقبه — أي لا يقدر — هو الوجوب منه

محالًا(٦) من سفه(٧) أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل..

أي كونه علة مختارة — ترك

---

(١) قوله: أن يخفى: [أي أبعد لظهوره من مراتب الخفاء.]

(٢) قوله: في المعارف: [المتعلقة بذات البارئ وصفاته.]

(٣) قوله: في طبائعهم: [لاسترسالهم بعقولهم وتشبثهم بالفلسفة.]

(٤) قوله: كرمه إلخ: هو عام للشقي والسعيد، وكذا فضله، كما يرى القاضي الباقلاني منا أن الكافر منعم عليه في الدنيا بما خوله من القوى والملاذ. وأنكره الأشعري بأنه استدراج، لا إنعام. ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ الآية (النساء: ٦٩)، وقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، وأمثالهما. فالمنعم عليه لا يشمل الضال، فالحاجب له عن الله ما هو بنعمة، كما قال: ﴿أَيَحۡسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٖ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمۡ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ بَل لَّا يَشۡعُرُونَ ۝٥٦﴾ (المؤمنون: ٥٥، ٥٦)، وقال: ﴿سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (القلم: ٤٤).

وأجيب بأن الإنعام الكامل المعتبر في نظر الشرع هو ما في الآخرة، ولا عبرة بهذه الخسائس الدنيوية، كيف وقد تكرر قول الأنبياء للكفار: ﴿فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ (الأعراف: ٦٩)، وقال: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ (البقرة: ٤٠). وهي سبب لتماديهم على الكفر، لكنها غير ملجئة لهم إليه، وظاهر النزاع لفظي؛ لأنه لا ينكر كونها نعما، وإنما بيّن حكمة إيصالها أنه استدراج لهم، له إبلاغ الحجة.

(٥) قوله: يكون: [خبر لقوله: «منع» أي عدم الإعطاء حق المانع.]

(٦) قوله: محالا: [لإفضائه إلى أنه فاعل بالإيجاب.]

(٧) قوله: من سفه: [من النقائص المنزه عنها الممتنعة عليه.]

إلى الفلسفة الظاهرة العوار.

فساد وتباہی

١- وعذاب القبر[(١)]

للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين

مطلقا

خص البعض؛ لأن منهم مَن لا يريد[(٢)] الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

---

(١) قوله: وعذاب القبر إلخ: [خلافا للخوارج ومعظم المعتزلة وبعض المرجئة نفوه عنه، وعندنا المعذب جسده بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه، وخالف فيه ابن جرير الطبري و[أبو] عبد الله [محمد بن] كرام رئيس الكرامية وطائفة أنه لا يعاد الروح إليه وجوبا، وهو باطل؛ ضرورة أن الألم والحس ليس إلا في الحي بل هو بالذات للروح.] قد ورد فيه النصوص القرآنية، وتظافرت عليه الأحاديث، حتى بلغ قدرها المشترك حد التواتر، فهو متواتر معنى وإن كانت تفاصيلها آحادا. والمراد بالقبر ليس ما يحفر ويدفن فيه الميت، بل المراد به عالَم البرزخ مما بعد الموت إلى يوم النشور، سواء كان الميت مدفونا أو غريقا أو حريقا بقي رماده أو انبث في الجو، أو مأكولا في بطن حيوان أو غير ذلك.

وقد أخرج الشيخان من حديث أبي هريرة وعائشة مرفوعا: أنه كان يتعوذ من عذاب القبر. ومن حديث عائشة مرفوعا: «إنكم تفتنون -أو تعذبون- في قبوركم» الحديث. وأخرج أبو داود وأحمد وغيرهما بطرق صحيحة من حديث البراء حديثا طويلا، وفيه: «فينادي منادٍ من السماء: أن صدق عبدي، فيفرش له من الجنة، ويلبس من حللها، ويفتح له باب إلى الجنة، فيأتيه من روحها وريحانها، ويفسح له مد بصره» الحديث. وفيه في حال الكافر خلافه، وتلا قوله: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ﴾ (الأعراف: ٤٠)، وتلا: ﴿فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴿٣١﴾﴾ (الحج: ٣١). انتهى وفيه: «فيفرش له من النار، ويفتح له باب» الحديث.

وروى الطبراني والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعا قال: يقول عند رأسه في القبر: «اللهم أجره من الشيطان ومن عذاب القبر».

وروى البزار في «مسنده» من حديث علي ﷺ ألفاظا أخر تفيد معناه. وابن أبي شيبة عن أنس رفعه: «اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وافتح أبواب السماء لروحه، وأبدله دارا خيرا من داره». وروى الترمذي عن أبي سعيد رفعه: «أكثروا ذكر هاذم اللذات» الحديث. وفيه بيان عذابه ونعيمه. وههنا آثار غير محصاة.

(٢) قوله: من لا يريد إلخ: فقد ورد الأخبار بأعمال وأذكار مما ينجي من عذاب القبر وإن كان عاصيا، ولأن الجزاء الموعود هو جزاء يوم النشور، وهذا مقدمته، فلا يجب وقوعه. وقد ورد الآثار بما هو من أسباب عذاب القبر، وليس كل معصية من الكبائر أو الصغائر من أسبابه على ما يشهد به العبور على مظان النصوص والأخبار وشروحها.

٢- وتنعيم[1] أهل الطاعة في القبر

بما يعلمه الله تعالى ويريده. وهذا أولى[2] مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه؛ بناءً على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة[3]، فالتعذيب بالذكر أجدر.

٣- وسؤال مُنكَر[4] ونكير[5]

وهما ملكان يدخلان القبر، فيسألان[6] العبد[7] عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد أبو الشجاع: ....

(١) قوله: وتنعيم إلخ: [أخرج الطبراني وأبو نعيم من حديث ابن عمر مرفوعا: «يا أبا ذر، الدنيا سجن المؤمن، والقبر أمنه، والجنة مصيره. يا أبا ذر، الدنيا جنة الكافر، والقبر عذابه، والنار مصيره».]

(٢) قوله: وهذا أولى إلخ: لأن المختلف فيه كلاهما، والأخبار واردة بهما كما قدمنا لك نبذا منها، وسيجيء.

(٣) قوله: وعصاة إلخ: وهم أكثر الأمة، وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فقليل ما هم، على أن الكفار أيضا على اختلاف مللهم أكثر، وعليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ (الأنعام: ١١٦). ومنه قيل: أهل النار أكثر عددا من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمني الجن والإنس ومن الملائكة، وهم آلاف لا تحصى، يرد منهم كل يوم سبعون ألفا إلى البيت المعمور، ثم لا يعودون إليه أبدا. كما ورد عند مسلم في «صحيحه» في حديث الإسراء، ومع ذلك فالإنذار أهم لورثة الأنبياء، ولذا قصر عليه في كثير من النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ﴾ الآية (التوبة: ١٢٢). وكحديث: «أنا النذير العريان». ومواده غير محصاة.

(٤) قوله: منكر إلخ: بفتح الكاف. ويسميان: «فتاني القبر». فقد أخرج أحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه» من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعا، ذكر فتاني القبر، فقال [عمر]: أترد علينا عقولنا الحديث. وروى البيهقي في «الاعتقاد» عن عمر مرفوعا في منكر ونكير: «فتانا القبر، أبصارهما كالبرق الخاطف، وأصواتهما كالرعد القاصف، معهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل منى ما استطاعوا رفعها، وهي أهون عليهما من عصاي هذه» الحديث.

(٥) قوله: ونكير: [قال بعض المحدثين: المنكر اسم فرقة من الملائكة، وكذا النكير فرقة أخرى، لا أنهما شخصان معينان.]

(٦) قوله: فيسألان: [من الميت في قبره عن أصول العقائد الثلاثة.]

(٧) قوله: العبد: [الميت بعد تعلق روحه ببدنه تعلقا ما يصلح به للإدراك.]

إن للصبيان سؤالًا[1]، وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض. والصحيح لا

ثابت[2] كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية[3]

لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، ....

---

(١) قوله: سؤالا إلخ: قال علي القاري في «شرح الفقه الأكبر»: واستثني من عموم سؤال القبر الأنبياء والأطفال والشهداء. ففي «صحيح مسلم»: أنه سئل عن ذلك، فقال: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنةً». وفي «الكفاية»: لا سؤال للأنبياء. وقال السيد أبو شجاع من علماء الحنفية: للصبيان سؤال، وكذا للأنبياء عند البعض. وقال بعضهم: صبيان المسلمين مغفور لهم قطعا، والسؤال لحكمة لم يطلع عليها. وتوقف أبو حنيفة في سؤال أطفال الكفرة ودخولهم الجنة وغيره. انتهى

قلت: لعله لتعارض الأخبار فيه، والأصح أنه لا عذاب لهم؛ لأن العذاب على من كذب وتولى. ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ (الإسراء: ١٥). ولأنه يعذب بعدله، ولا صنع لهم يعذبون عليه، هذا. وقد ورد أن من ثبت عند الزحف حتى ظهر أو قتل: وقي فتنة القبر. أخرجه الطبراني عن أبي أيوب مرفوعا. وقد ورد في حق المرابط أيضا بسند صحيح. قال القرطبي: ومثله الصديق؛ لأنه أفضل من الشهيد، وصرح به الحكيم الترمذي.

وقد أخرج أحمد والترمذي وغيرهما عن ابن عمرو رفعه: «من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة وقي فتنة القبر». ولفظ الترمذي: «ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر». ورواه أبو حنيفة عن الهيثم عن الحسن عن أبي هريرة مرفوعا: «من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر». هكذا رواه القاسم بن الحكم عن الإمام، لكن لهم في سماع الحسن عن أبي هريرة كلاما. وأخرجه أبو يعلى بمثله في «مسنده» من حديث أنس، وروى الترمذي وابن ماجه والبيهقي عن سليمان بن صرد وخالد بن عرفطة مرفوعا: «من مات مبطونا وقي عذاب القبر». وروى الدارمي عن خالد بن معدان: «إن الم السجدة تجادل في القبر عن صاحبها» الحديث. وفيه بيان وقايته العذاب، وكذلك «تبارك الملك»، وكذا ورد فيه أذكار أخر.

(٢) قوله: ثابت: [قدّره؛ ليتعلق به قوله: «بالدلائل إلخ».]

(٣) قوله: السمعية إلخ: إذ لا دخل للعقل في أمور الآخرة. وفيه آيات، قال حكاية: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١). وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَـٰرَهُمْ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ۝٥٠﴾ (الأنفال: ٥٠). وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ الآية (الأنعام: ٩٣). وقال: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ﴾ (السجدة: ٢١). وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ (طه: ١٢٤). وقال: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١). وفيه آيات أخر أيضا.

قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ[1] يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾. وقال الله تعالى: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ[2] نَارٗا﴾.

قال النبي ﷺ: «استنزهوا عن البول[3]؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ﴾، نزلت[4] في عذاب القبر، إذا قيل له: مَن ربك؟ وما دينك؟ ومَن نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونَبِيِّي محمد ﷺ.

وقال ﷺ: «إذا قُبِرَ[5] الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، ....

---

(١) قوله: النار إلخ: وجه الدلالة عطف عذاب القيامة عليه، فيدل على المغايرة. وقوله: ﴿يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا﴾ أي يحرقون، كقولهم: عرض الأسارى على السيف، أي قتلوا. وقوله: ﴿أُغۡرِقُواْ﴾ وجه الدلالة فيه الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة.

(٢) قوله: فأدخلوا: [الفاء تدل على تعذيبهم بمجرد الغرق، وما هو إلا عذاب البرزخ.]

(٣) قوله: عن البول إلخ: أي من البول كما أخرجه الحاكم في «مستدركه» من حديث أبي هريرة مرفوعا، وصححه على شرط الشيخين، والدارقطني في «سننه» من وجه آخر عنه. وأخرجه الدارقطني عن أنس رفعه: «تنزهوا من البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال: المحفوظ مرسل، وأبو جعفر من رواته متكلم فيه. قال ابن المديني: يخلط. وقال أحمد: ليس بالقوي. وقال أبو زرعة: يهم كثيرا. انتهى لكن المرسل حجة، والمسند لا ينزل عن الحسن.

وأخرجه الطبراني والدارقطني والحاكم والبيهقي عن ابن عباس مرفوعا: «إن عامة عذاب القبر من البول، فتنزهوا عنه». وسكتوا عنه كلهم، وفيه أبو يحيى القتات، وثّقه أحمد بن سنان وابن معين في رواية عثمان عنه، وضعّفه في رواية الدوري عنه، وكذا النسائي. وروى الشيخان عن ابن عباس مرفوعا: مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير». ثم قال: «أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله». ومن أمثال هذا الأثر يقال: عذاب القبر يكون بالغيبة والنميمة وعدم التحرز عن رشاش البول.

(٤) قوله: نزلت إلخ: أخرجه الشيخان والترمذي ولفظه من حديث البراء بن عازب رفعه في قوله: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ (إبراهيم: ٢٧). قال: «في القبر، إذا قيل له: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟» وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد والبزار في «مسنديهما»، والبيهقي بسند صحيح من حديث الخدري، وابن أبي شيبة في «مصنفه»، وابن حبان في «صحيحه»، والحاكم في «مستدركه» من حديث أبي هريرة.

(٥) قوله: إذا قبر إلخ: رواه أبو حنيفة عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة عن رجل صحابي مرفوعا مطولا في نعيم القبر وعذابه، وفي آخره: ثم قرأ: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ الآية (إبراهيم: ٢٧). أخرجه الحارثي في «مسنده» من طريق =

يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير»، إلى آخر الحديث. وقال عليه السلام: «القبر(١) رَوضة مِن
ناشناخت، أي غير مأنوس   إن كان الميت صالحا
رِياض الجنة، أو حُفْرة مِن حُفَر النِّيْرانِ(٢)». وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى وفي كثير من
زمين پست   إن كان كافرا أو فاسقا
أحوال الآخرة ....

= عامر بن الفرات عن الإمام، قال: وهو أصح الأسانيد، وعامر ثقة حافظ. ورواه الأعمش وشعبة عن علقمة عن سعد عن البراء. وأخرجه أحمد مطولا، وأبو داود الطيالسي وابن أبي شيبة وأحمد بن منيع وأبو داود والنسائي وابن ماجه مختصرا. وأخرجه الترمذي عن أبي هريرة رفعه مطولا وحسنه.

قال: وفي الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم مرفوعا في عذاب القبر. ورواه من حديث ابن عمر: «إذا مات الميت عرض عليه مقعده، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، ثم يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك يوم القيامة». وقال: حسن صحيح. ورواه ابن حبان بالسياق الأول عن أبي هريرة، والشيخان من حديث أنس بلفظ: «إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان، فيقعدانه» الحديث. وفيه أحاديث أخر كثيرة.

(١) قوله: القبر إلخ: رواه الطبراني والترمذي وحسنه من حديث أبي سعيد. قال العراقي: فيه عبد الله بن الوليد ضعيف. **قلت**: هو مختلف فيه، والراجح فيه توثيقه، ولعله لذا حسنه الترمذي ولم يصححه، وله شواهد أخر. وقد ورد حديث حياة القبر وتِنِّينه كما عند أحمد وأبي يعلى عن الخدري، وعند أحمد عن عائشة. وورد حديث ضرب الدرة فيه، كما رواه الطحاوي وأبو الشيخ عن ابن مسعود على الصلاة بلا وضوء، وعدم نصرة المظلوم. وابن أبي شيبة نحوه.

وروى ابن أبي الدنيا عن الحسن مرفوعا في عذاب سابِّ الصحابة: «يسلط عليه دابة تقطع لحمه إلى القيامة». وابن عساكر في المرجئة والقدرية عن واثلة رفعه في انحرافهم عن القبلة في القبر بعد الثلاثة. وروى عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز أنه رأى وليد بن عبد الملك شدّ ركبتاه إلى عنقه بعد دفنه، فاتّعظ به عمر، وتاب عما تقول المروانية في علي. وروى ابن أبي الدنيا عن فضل بن يونس أنه قال لعمر بن عبد العزيز في دفن أبيه وأخيه: أنه أخبره من دفنهما: أنه وجدهما إلى غير القبلة بعد حل العقدة.

قلت: عمر هذا يعرف من الخلفاء الراشدة، بل عده ابن العربي من أعلى الأقطاب الحائزة للخلافة الظاهرة والباطنة، وأفضل من كل في عصره، فلعل هذا بعد إنابته ورجوعه. وبعض الروايات تشير إلى أن له كان وجه في علي، فلو سلم ذلك فلا ينافيه إحراز فضل الخلافة وعدلها وتكامل معاني الولاية، كما عدّ منهم الشيخ أيضا المتوكل بالله وكان غاليا في النصب؛ فإن النصب لعروض شبهة قد يعد عذرا كالخطأ في الاجتهاد، كما لعامة بني أمية، وهم ثقات أثبات عندهم.

(٢) قوله: من حفر النيران: [لكونه محل العذاب بمطارقة النار.]

متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.
أي مفرداتها

وأنكر عذاب القبر بعضُ المعتزلة[1] والروافض؛ لأن الميت جماد[2] لا حياة له ولا إدراك[3] له، فتعذيبه محال[4]. والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع[5] الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرَ ما[6] يُدرِك ألَمَ العذابِ أو لذةَ التنعيم. وهذا[7] لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يتحرك ويضطرب[8]، أو يُرى أثرُ العذاب عليه، حتى[9] إن الغريق في الماء، ....

للشأن — بعد موته عند سؤاله — على وجه يقال له: الحي — بالمشاهدة

(١) قوله: بعض المعتزلة إلخ: وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين منهم، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا. وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا. ومذهبنا ما أجمع عليه السلف قبل الخلاف، وعليه الأكثر بعده أيضا. وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية إلى أنه بلا إحياء الميت، وهو غير معقول. وكذا ما اختاره بعض المتكلمين: الآلام تجتمع في جسد الميت وتتضاعف بلا إحساس، وبعد الحشر يحسها. نقله في «المواقف» وغيره. وقال السالمي في «تمهيده»: أنكرت الجهمية والمعتزلة والنجارية عذاب [القبر] وسؤال الملكين؛ لأنه لا إحساس بدون الروح، ولو أعيد الروح لزم الموت مرة أخرى بعد سلخها عنه.

(٢) قوله: جماد إلخ: هذا عقلي، والسمعي قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ (الدخان: ٥٦). فلو في القبر حياة لذاقوا الموت مرتين. وأجيب بأنه بيان الجنة بشهادة ضمير «فِيهَا» أي لا يموتون، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ﴾ تأكيد على وجه التعليق. وقد يجاب بأن المراد بـ«الموتة» الجنس، لا الوحدة بالتاء.

(٣) قوله: ولا إدراك: [لمفارقة الروح، وهو المدرك.]

(٤) قوله: فتعذيبه محال: [لأن التعذيب إيصال إدراك الألم.]

(٥) قوله: في جميع إلخ: حقق ابن الهمام أن عود الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب كاف، ولا يجب كمالها ولا سريانها في البدن كله. ويبعد أنه لا يخلق فيه قدرة ولا فعل اختياري، واستحالة حياته بلا بنية، وأنه قد يحرق ويصير رمادا، فلا يعقل حياته، فمجرد استبعاد، لا يزيل الإمكان؛ إذ قد عرفت أنها ممكنة بلا جسد تام، مع أن حفظ بعض الأجزاء بقدرته تعالى ممكن.

(٦) قوله: قدر ما إلخ: [للجميع الوجوه الكائن عليها اتصالهما عند الحياة.]

(٧) قوله: وهذا: [أي هذا القدر من الاتصال.]

(٨) قوله: ويضطرب: [كما يضطرب المعاقب في الحياة.]

(٩) قوله: حتى: [تفريع على وجود قدر من الاتصال ولو ببعض أجزائه، لا بكلها.]

والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب[1] في الهواء[2] يعذب وإن لم نطلع عليه. ومَن تأمل في عجائب ملكه وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته: لم يستبعد أمثال ذلك، فضلاً[3] عن الاستحالة[4].

أي عذابه — سبحانه — تعالى — بردار كشيده — هو عالم الشهادة — عالم الغيب — ٢ بعقله

إذ الحياة لا يناط بتمام الجسد على حاله

(١) قوله: والمصلوب إلخ: لهم مدارج ترقٍّ، أحدها: المصلوب يشاهد ذهاب أجزائه، لا إحياؤه وحسابه، فهما خلاف المعاينة. والثاني: مأكول السباع والطيور ومهضومهم. والثالث: محرق تذروه الرياح، وادَّعوا ضرورة في عدم الحياة في أمثالها. والمجمل من الجواب: أنا قد لا نرى شيئا ويقع، كصاحب السكتة حي ولا يرى حياته، وكرؤية حضرة الرسالة جبرئيل وسماعه كلامه وهو بين أظهرهم، حتى نزل الوحي في لحاف عائشة ولم تشعر به ولا سمعته.

والأصل عندنا أن البنية غير شرط عندنا للحياة، بل تجوز في الأجزاء المتفرقة ولو على خرق العادة في هذا العالم، والخوارق غير ممتنعة. ثم أهل الحق اتفقوا على عود قدر من الحياة مما يدرك به هذا الألم أو اللذة، واختلفوا في عود الروح، فتردَّد فيه كثير من الأشاعرة والحنفية، ومنعوا تلازم الروح والحياة إلا عادةً. ومنهم من قال: يوضع فيه الروح، وهو ظاهر الآثار، وقد يقال: إذا صار ترابا اتصل روحه بترابه، فيتألم الروح والتراب جميعا. وبعض الحنفية -كالماتريدي وأتباعه- قائلة بتجرد الروح، ومنهم من أوجب التصديق بكل ذلك، ومنع من الشغل بمعرفة الكيفية، وفوَّض أمره إلى الخالق، كما هو شأن السلف.

واختلف في سؤال الأنبياء وأطفال المؤمنين، وصحَّح ابن الهمام نفيه. وفي أطفال الكفرة أيضا اختلاف، وللجن سؤال. وقال ابن عبد البر: لا يسأل كافر مجاهر، بل يعذب بغير السؤال، ويسأل المنافق.

(٢) قوله: في الهواء: [أي واقع على الهواء.]

(٣) قوله: فضلا: [فضل استبعاده عن إلخ.]

(٤) قوله: عن الاستحالة: لكن في الإيمان بأمثاله طرق، منها: أن ذمائمه وقبائحه تتمثل صور الحيَّات والعقارب وأمثالها، فتلدغه وتلسعه. ويقرب منه ما يقال: إنما صور مثالية، لا ترى ولا تعاين؛ لاختلاف عالَمَي المثال والأجرام المادية، كما لا يشاهد الأرواح المفارقة الأجساد. ومنها: أن أمثالها أمثال ما يراها النائم في منامه من لسع الحية وغيره، ويتألم به في نومه ويدركه، حتى يحس بأثره بعد يقظة، كألم ضرب رآه في نومه بعد الانتباه، وخروج مني من جماع رآه في نومه، يجده في بدنه أو ثوبه، مع أنه في النوم ساكن بظاهره، ولا يدركه ناظره، وهذا أيضا بعد الإمعان لعله يؤول إلى الأول.

ومنها: أن هذه الآلام مثلا كيفيات خاصة متعينة نوعا، لكن لما كان معرفة تعينها النوعي وخصوصها لا تتصور في معرض التعليم إلا بالإضافة؛ لأنه لا أسماء لأنواعها على حدة، فلا تتبين إلا بنمط الإضافة، كرائحة الورد إذا وجدها أحد من غير الورد: لا يسعه أن يبينها إلا بالإضافة إلى الورد؛ لأنه لا اسم لها بغير هذه الإضافة، فالإضافة بناءً على وجود الأثر واتحاده نوعا مبنية على التشبيه. ونقل نحوه عن ابن عباس في فواكه الجنة: أن صورها صور هذه الفواكه الجرمية الكثيفة، =

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط[(١)] بين[(٢)] أمور الدنيا والآخرة أفردها بالذكر. ثم اشتغل ببيان حقّية الحشر وتفاصيل[(٣)] ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: أنها أمور ممكنة[(٤)] أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. وصَرح بحقية كل منها تحقيقًا وتأكيدًا

= ولذا سميت بأسمائها، كالرمان وغيرها، وإلا فهي شيء آخر، موادها نورية ألطف، لا عنصرية، ولذائذها فوق البيان.

فالحاصل: أن له آلامًا من غير سبب ظاهر جسمي محسوس، بل مجرد كيفيات لا عن مادة سميت بالعقارب والحيات؛ بناء على التشبيه. نعم، لا يضطرب الميت بها بمادته، ولعله لحكمة عدم عيان الثقلين ذلك؛ ابتلاء لهما وتكليفا. ومنها: أن أصله يجب الإيمان به مجملا، ويفوض علم الكيفية إلى الله، فيعتقد بحصوله بالإجمال على مراد الله تعالى ورسوله، كما في رؤية البارئ والمتشابهات وكثير من أخبار المغيب وأخبار أحوال الآخرة، وهو أسلم الطرق، واختاره السلف الصالح.

(١) قوله: متوسط إلخ: فهو برزخ العالمين، واختلف في مقرّ الأرواح، فقد روى مالك والنسائي بسند صحيح عن كعب بن مالك رفعه: «إنها -أي روح المؤمن- طير معلق بشجر الجنة إلى أن يعود إلى جسده يوم القيامة». ونحوه عند أحمد والطبراني عن أم هانئ مرفوعا. وعند ابن عساكر عن أم بشر امرأة أبي معروف، وعند ابن ماجه والطبراني عن أم بشر مرفوعا: «إنها طير، تسير في الجنة أينما شاءت، وروح الكافر في سجين». وورد أيضا: «أنها طير أخضر، يسير في الجنة». كما عند الطبراني عن حمزة بن حبيب مرسلا.

وورد: «أن أرواح الشهداء في أجواف طيور خضر» الحديث. كما عند مسلم عن ابن مسعود مرفوعا، ونحوه عند الحاكم وأبي داود وغيرهما عن ابن عباس. وعند بقي بن مخلد عن الخدري مرفوعا. وورد: «أنها طيور خضر في قناديل معلقة تحت العرش، تسير في رياض الجنة حيثما تشاء». كما عند ابن أبي حاتم عن أبي الدرداء. وورد: «أن أولاد المؤمنين في جبل من الجنة، يربيها إبراهيم وسارة، ويسلمانها إلى آبائها يوم القيامة». كما عند أحمد والحاكم وأبي داود وغيرهم عن أبي هريرة مرفوعا. وورد: «أنها عصافير خضر في الجنة». كما عند سعيد بن منصور في «سننه» عن مكحول مرسلا.

وبالجملة وردت فيه آثار مختلفة. ولعل الأمر بعد النظر فيها: أن أرواح الأنبياء والصديقين والشهداء في الجنة، تسير وتأكل وتشرب وتتبوّأ تحت العرش أو في عليين أو أعلاه على مراتبهم، وسائر المؤمنين لا يبلغونهم، فتكون في السماء السابعة. والعصاة أرواحهم لا ترقى إلى السماء، بل تبقى بين السماء والأرض، فتسير، وبعضها تحبس في القبر. وأرواح الكفرة في السجين، تعرض على النار غدوا وعشيا. ثم الروح وإن لم يكن لها اتصال ببدنها -كما في الحياة- فلها علاقة به، بها تدرك الألم واللذة.

(٢) قوله: بين إلخ: [للانقطاع عن دار التكليف وعدم البلوغ إلى يوم الدين.]

(٣) قوله: وتفاصيل: [لا على الكمال، بل بنمط التعديد.]

(٤) قوله: ممكنة إلخ: قيدها به؛ لأن المحال بالذات عقلا إذا ورد به السمع يتأول، نظريا كان المحال أو بديهيا، =

واعتناءً بشأنه، فقال:

اهتماما

والبعث[(١)]

وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها، حق[(٢)]؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ[(٣)] يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ[(٤)] أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩)، إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد[(٥)].

عن القبور — أي العظام الرميم

وأنكره[(٦)] الفلاسفة؛ ....

أي الحشر الجسماني

= كما في قوله تعالى: ﴿مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٧)، و﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤) وأمثالهما؛ لأن العقل مقدم على النقل، وإلا لارتفع الأمان عن إدراك الواقع. والسمع نفسه متوقف على الأدلة العقلية، وإلا فمن أين يثبت الوجود والتوحيد والنبوة. وأما دلائل الخصوم على امتناعها فمغالطات بصور الدليل، كما في رؤية البارئ والميزان والصراط والبعث وغيرها.

(١) قوله: والبعث: [هو الحشر في أرض بيت المقدس كما عند ابن ماجه بسند جيد، وعلى أرض بيضاء كما عند الشيخين من حديث سهل، وحفاة كما عندهما عن عائشة، وعلى ثلاث طرائق كما عنهما عن أبي هريرة.]

(٢) قوله: حق إلخ: [لقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ الآية (الحج: ٥).] أجمع عليه أهل الملل عن آخرهم، وقد تواتر ذلك عن الأنبياء ﷺ، وهو أصل أصول الملة، بل هو مدار ما بعثوا به ومعظمه، ولذا قرن إيمانه بالإيمان بالله، والقرآن بذلك مشحون، فقد قال الله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، و﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (لقمان: ٢٨)، و﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (القيامة: ٤٠)، و﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (النساء: ٨٧)، و﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)، و﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧)، بل أكثر القرآن تقرير لذلك، والأحاديث فيه فوق المتواتر.

(٣) قوله: ثم إنكم: [لفظة «ثم» للانتقال.]

(٤) قوله: أنشأها: [يشير إلى جواز إعادة المعدوم.]

(٥) قوله: الأجساد: [وعند قدمائنا البدن محشور؛ لإنكارهم النفس المجردة، وعند الصوفية كلاهما محشور، وعليه الغزالي.]

(٦) قوله: وأنكره إلخ: [وعند جماعة لا حشر روحاني أيضا؛ لأنها لا تقول بالنفس ولا بجواز الإعادة.] أي المعاد الجسماني، وقالت بالمعاد الروحاني، والنفس عندهم باقية مجردة بعد المفارقة متصلة بعالم العقول، فالجاهلة تتألم بعد الفراق؛ لشعورها بنقصها أبدا، والعالمة المنزهة عن الأعراض الرديئة المكسوبة بقبح الأعمال تلتذ بكمالها أبدا، والمنغمسة بالقبائح تتألم =

بناءً على امتناع إعادة(١) المعدوم بعينه. وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به، غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع(٢) الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم.

وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسانٌ إنسانًا بحيث صار جزءًا منه، فتلك الأجزاء إمّا أن تعاد فيهما، وهو محال. أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معادًا بجميع أجزائه.

= ما دامت تلك الأعراض، ثم تزول عاقبة الأمر على مراتب رسوخها، هذا ما عليه جمهورهم، ومنهم قائل بالتناسخ في النفوس الناقصة نسخا ومسخا ورسخا وفسخا.

ثم اعلم أن ههنا مذاهب: أحدها: قول المعاد الجسماني فقط، وهو للمتكلمين النفاة للنفس الناطقة. وثانيها: قول الروحاني فقط، وهو للفلاسفة الإلهيين. وثالثها: ثبوتهما جميعا، وهو لكثير من المحققين، كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الإمامية وكثير من الصوفية. ورابعها: عدمهما، وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعية. وخامسها: التوقف، وينقل عن جالينوس.

والجسماني أنكره القرامطة والزنادقة والإباحية والمنجمة والتناسخية كما قاله السالمي في «تمهيده»، ونقله عن الشيعة والمراجعية من الروافض أيضا، ثم كفَّرهم. والظاهر عدم إنكارهم، وإنما أنكر الطوسي وأمثاله جواز إعادة المعدوم، ولا يلزمه إنكار المعاد. ونقل عن المعتزلة: أنه يخلقهم في أجساد أخر، ثم كفّرهم كما هو دأبه. وعن اليهود: أنه يعيد الروح مع الجسد بعينه.

(١) قوله: إعادة إلخ: [اختاره الكرامية والطوسي وأبو الحسين] لهم عليه أدلة، منها امتناع إعادة الوقت، وهو من المشخصات، وهو ضعيف. والأقوى ما ذكره الدواني: أن حفظ وحدة الوجود المتعين باستمرارها وبقائهما، فإذا انقطع الاتصال والاستمرار انقطع عرق الوحدة، ويلزمه التعدد، فالمخلوق ثانيا غير معاد، بل مستأنف، هذا محصل ما ذكره في حواشي «شرح التجريد». ثم هذا إنما يلزم لو قيل بعدم النفوس والأرواح وفناء البدن بكل جزء منه، والأصح أنه لا قطع، بل لا دليل عليه.

(٢) قوله: يجمع إلخ: يشير إلى اختيار أن البعث المراد ههنا هو تأليف الأجزاء المتفرقة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ الآية (القيامة: ٣-٤)، لا إعدامها بالكلية ثم إعادتها. واختار الغزالي وصاحب «المواقف»: أنه لا دليل على خصوص أحدهما، وكلا الأمرين جائز، وعند بعض الكرامية لا تنعدم الجواهر بل تتفرق، ثم يجمعها الله على النهج الأول. واختار ابن الهمام: أنه تنعدم كلها إلا عجب الذنب، كما في =

وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية[١] من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة[٢] في الآكل، لا أصلية.

أي السقوط بمادتها ولا يلزم بقاؤها بصورها

فإن قيل: هذا[٣] قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول[٤]؛ لما ورد في الحديث من «أن أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ[٥]». و«أن الجهنمي[٦] ضرسه[٧] ....

جمع «أجرد»: من لا شعر على بدنه

=«الصحيحين» وغيرهما: «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظما واحدا، وهو عجب الذنب، ومنه يركّب الخلق يوم القيامة». ولأحمد وابن حبان قال: «مثل حبة خردل منه تنشؤون»، وللحديث ألفاظ. **قلت**: هو غير مؤذِن بالعدم المحض بل بالبلى وتحليل التركيب بأكل الأرض.

(١) قوله: الباقية إلخ: فيه أنه ليس إعادة البدن الشخصي؛ لأن إعادة شيء غير مقصورة على أجزائه المادية، بل مع أجزائه الصورية وعوارضه المشخصة، وهو لا يتصور إلا بجواز إعادة المعدوم، وههنا لم يلزم إعادة المادة بتمامها أيضا، إلا أن يقال: الروح متعلقة بالذات بتلك الأصلية، أو هي محل الحياة بالذات، ولذا يبقى حيًّا بعد فناء الزائدة، والمراد بالإعادة إعادة المادة بشخصها، لا مع صورها، والأصلية هي المتكونة من الأجزاء المنوية مثلا، وهي الواقعة في مبدأ التكون.

(٢) قوله: فضلة: [لكونها حاصلة من الأغذية، لا من مبدأ التكون.]

(٣) قوله: هذا: [أي القول بوحدة الروح مع تغاير البدنين.]

(٤) قوله: هو الأول: [أي بشخصه وبعين أجزائه.]

(٥) قوله: مرد إلخ: أخرجه أحمد والطبراني من حديث أبي هريرة بسند حسن، وروى الترمذي من حديثه مرفوعا: «أهل الجنة جرد مرد كحل، لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم». وقال: غريب. ومن حديث معاذ رفعه: «يدخل أهل الجنة الجنة جردا مردا مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة». وقال: حسن غريب. وفيه أحاديث أخر. «الجرد» جمع «أجرد»، وهو من لا شعر على بدنه. و«المرد» جمع «أمرد».

(٦) قوله: الجهنمي: [أي الكافر، وفخذه مثل البيضاء، ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل الربذة. و«البيضاء» جبل. أخرجه الترمذي وحسنه من حديث أبي هريرة.]

(٧) قوله: ضرسه إلخ: أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، فقد يقال: إنه انتفاخ لا بضم زائد، وإلا لزم تعذيبه بلا معصية. وأجيب بأنه تعالى قادر على أن يخلق أنواع الآلام في الأجزاء الأصلية، لا الزائدة المنضمة إليها. وقد يقال: الجوهر الفرد لا يقبل النفخ والتخلخل. ويجاب بأنه يقبله، لا التكاثف؛ لصغره، فهو قادر أن يجعله كالجبل. وقد يجاب بأن العذاب للروح، لا البدن بالذات، وهذا على قول من يراها مجردة، لا جسما لطيفا، وأكثر المتكلمين على أنه جسم؛ لقوله: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾ (الفجر: ٢٩)، والحديث: «أرواح المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت =

مثل أُحُد[1]». ومِن ههنا قال مَن قال: ما مِن مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية للبدن[2] الأول. وإن سمي مثل ذلك[3] تناسخًا كان نزاعًا في مجرد الاسم[4]. ولا دليل على استحالة[5] إعادة ....

الاختلاف بينهم

= العرش» الحديث. كما في أحاديث الصحاح.

(١) قوله: مثل أحد إلخ: بضمتين، جبل بالمدينة، واختار بعض أهل التحقيق أن الحشر وإعادة الروح ليست حياة مستأنفة، إنما هي تتمة النشأة المتقدمة بمنزلة التخمة؛ لكثرة الأكل، ولو لا ذلك لكانوا غير الأولين، ولما أخذوا بما فعلوا. انتهى

قلت: هو مشير إلى أنه لا ينقطع حبل الحياة بالكلية بالموت، ولا يبرح رسيس الوجود الشخصي بتقومه بالروح والجسد بنحو من اتحادهما، بل يضعف آثاره، ويضمحل معظم أحكامه ومقاصده، لا جميعها، فلم يلزم إعادة المعدوم، وإنما المعدوم بعض عوارضه من خصوص الضم والتأليف. قال: فالأبدان هي الأبدان وإن طالت أو قصرت كما في ضرس الكافر، وأهل الجنة جرد مرد، فهو كالصبي هو الذي يشب ويشيب، ولو تبدلت أجزاؤه ألف مرة. انتهى

وهو أيضا توضيح لذلك، فالتعلق الروحي بالبدن لا ينقطع عنه بالكلية، ولو فيما بين النفختين. ثم اعلم أنه ورد مدة أربعين سنة فيما بين نفختي الصور: الإهلاك والإحياء، وهو في الصحاح، ويتوهم فيه أنه لا امتداد للعدم المحض؛ لأنه من صفة الموجود، وأنه لا زمان إذا فرض عدم كل شيء، مع أنه اعتباري عندكم وموهوم يؤخذ امتداده من الحوادث، وحيث لا حادث فلا زمان ولا تقدير بمدة. والمخلص: أنه ليس عدما محضا لكل شيء، بل تبقى الأرواح، ولا تنعدم المواد بالكلية. بل ينحل تراكيبها وتنعدم آثار كانت تترتب على الحقائق المتأصلة المؤلفة. أو يقال: لا يبقى للممكنات إلا وجودات لا تترتب عليها الآثار، كالوجودات الظلية.

ثم اعلم أن الأجزاء الأصلية غير ممتازة عن الزائدة، بل مختلطة بها في كل عضو، ولذا ورد أنه تعالى يعيد القلفة والمقطعة من الظفر والشعر وأمثالهما. ثم وجوب بقاء الاتحاد في الإعادة إنما هو في الأصلية، والتداول في الزائدة، وعليه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)، وإلا فلا عذاب للحديد؛ لعدم تلوثه بالمعصية. والظاهر أن متعلق العذاب بالذات هو الروح، والجرم والآلات والأعضاء وسائط وسفراء محضة؛ لعدم تعلق الإدراك بها بالذات، فهي معذبة بالعرض، فلا عذاب بغير الجرم، سواء كان الروح مجردة أو لطيفة جسمانية.

(٢) قوله: للبدن: [لأن مدار تعدد البدن على تعدد الأجزاء الأصلية.]

(٣) قوله: مثل ذلك: [التعدد ولو باعتبار الأجزاء الزائدة مع وحدة الروح.]

(٤) قوله: مجرد الاسم: [اسم التناسخ جوازا ومنعا.]

(٥) قوله: على استحالة: [وإنما هي في إعادته إلى بدن مغاير بالذات بأصله للأول؛ ليلزم تعدد الشخص المتحصل بالروح وتعلقه بالبدن.]

الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته، سواء سمي تناسخا أم لا.

والوزن[١] حق

لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ[٢]﴾ (الأعراف: ٨). والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر[٣] عن إدراك كيفيته.

وأنكرته[٤] المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها[٥]. ولأنها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث[٦]. والجواب: أنه قد ورد[٧] ....

(١) قوله: والوزن: [«أل» عوض الإضافة، أي وزن أعمال المكلف.]

(٢) قوله: الحق إلخ: ولقوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ الآية (الأعراف: ٨)، أي أعماله الموزونة الحسنة، وإلا فالميزان واحد، ولقوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (الأنبياء: ٤٧). وقد تمالأت عليه الآيات، وتواترت به الأحاديث، واعتبر الاعتقاد به من الإيمان، كما عند البيهقي في «شعبه» عن عمر.

(٣) قوله: قاصر إلخ: لكن نؤمن بقدر ما ورد به الشرع، فقد روى اللالكائي في «كتاب السنة» عن سلمان قال: يوضع الميزان وله كفتان، لو وضع في إحداهما السماوات والأرض وما فيهن لَوَسِعَته. وعن الحسن: له لسان وكفتان. وروى ابن شاهين عن ابن عباس: كفة الميزان كأطباق الدنيا كلها. وورد حديث البطاقة، وفيه: «فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات». أخرجه الترمذي وحسنه. والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو. وورد إثبات الكفتين في غير حديث واحد. وحديث البطاقة أخرجه أحمد وابن ماجه أيضا.

(٤) قوله: وأنكرته إلخ: قد أجمعوا على نفيه، فمنهم من أحاله عقلا، ومنهم من جوزه، ولم يحكم بثبوته، كالعلاف وابن المعتمر. وحملوا ما ورد في النصوص على التمثيل للفهم تجوزا، وأريد به رعاية العدل والإنصاف، ونقله السالمي في «تمهيده» عنهم وعن الجهمية، ثم قال: هو كفر، وهذا دأبه. انتهى ووجههم أولا: العرض غير باقٍ. وثانيا: إعادة المعدوم ممتنعة. وثالثا: أنها لا جرم لها، فلا ثقل لها ولا خفة حتى توزن. ورابعا: أنه لا حاجة إليه بعد العلم.

(٥) قوله: لم يمكن وزنها: [لأن الخفة والثقل من خواص الأجسام العنصرية، وهي جواهر.]

(٦) قوله: فوزنها عبث: [إذ لا حاجة إلى المعرفة.]

(٧) قوله: قد ورد إلخ: كما عرفت من حديث البطاقة، ثم لأصحابنا في اعتقاد الوزن مسالك: أحدها: أنا نعتقده على جملته، والكيف مجهول، وهو أقرب بدأب السلف. وثانيها: أنه توزن الصحائف، وعليه أيضا يجهل الكيف باعتبار حال الأوراق كمًّا وحجمًا وثقلًا، وحال جرم السواد وجلاء الخط وخفائه وطول العبارة وقصرها، فالعلم عند الله، وهذا مما ورد به الأخبار.

في الحديث: أن كتب الأعمال[1] هي[2] التي توزن، فلا إشكال[3].
اعمالناميها

وعلى تقدير[4] تسليم كون أفعال الله تعالى مُعلَّلة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع
متعلق بقوله: «لعل» مع أنها غير معللة، فلا عبث

عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة[5] لا يوجب العبث.

والكتاب

المُثبَت فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، والكفار بشمائلهم[6] ووراء
أي المكتوب فيه ٧ وكذا مباحاتهم ٧ دست هاے راست

= وثالثها: أنه يقلب الأعراض كالحسنات أجراما نورية، وكالسيئات ظلمانية، والبعض أحال القلب في الماهية، وصرفه أنه يجعل بإزائها هذه الأنوار والظلم. واختار السالمي في «تمهيده»: أنه يوزن العبد مع عمله، وأورد فيه حديثا مرفوعا في ساقي ابن مسعود: أنهما أثقل في الميزان من السماوات والأرض. انتهى

ولم أجد له أصلا من الحديث، وظاهره منكر، فلو سلم فلعل المراد به أعلى في المنزلة والمحبة عند الله، وإلا فالعبد لو سلم جرمية أعماله كأنها ملتصقة به كالطين فهو مشتمل على حسناته ومساوئه، فتكون كلتاهما في كفة واحدة.

(١) قوله: الأعمال إلخ: أي أعمال كل عبد كما إليه ميل القاري وغيره. وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ (الكهف: ١٠٥) فمعناه: أنه لا قدر ولا اعتبار لهم عند الله، كما يقال: هو لا يساوي فلسا، وكما في قول علي ﷺ: ووزن كل امرئ ما كان يحسنه. انتهى وقال القرطبي والغزالي: إنه لا يوزن عمل كل عبد، فسبعون ألفا تدخل الجنة بلا حساب، لا يرفع لهم ميزان، ولا تعطى الصحف.

وجعله القاري مخالفا لتقسيم القرآن، وهو بعيد عن فقهه وتحديثه، أولا: بأنه تنويع، فلا يدل على الحصر. وثانيا: أنه استدل عليه بالقرآن أيضا، وهو قوله: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن: ٤١). وثالثا: بأن الأحاديث فيه متواترة المعنى صالحة لنسخ الكتاب، فضلا عن الزيادة، فضلا عن بيان الإجمال. وقد روى الشيخان عن ابن عباس رفعه: «عرضت علي الأمم، فقيل: هذه أمتك، ومنهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب». وعند مسلم عن أبي هريرة وعمران بن حصين رفعاه: «يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب». وزاد البيهقي في «شعبه» عن عمرو بن حزم رفعه: «وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا». وعند أحمد زيادة على ذلك عن عبد الرحمن بن أبي بكر.

(٢) قوله: هي إلخ: [لا نفس الأعمال.]

(٣) قوله: فلا إشكال: [أي بالمحذور الأول.]

(٤) قوله: وعلى تقدير: [مشير إلى جوابين عن الثاني.]

(٥) قوله: على الحكمة: [لأن عدم العلم أعم من علم العدم.]

(٦) قوله: بشمائلهم: [دست هاے چپ.]

ظهورهم، حق؛ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ (١) يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ (الإسراء: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ (٢) حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ (الانشقاق: ٧، ٨)، وسكت عن ذكر الحساب؛ اكتفاءً بالكتاب (٣). وأنكرته المعتزلة؛ زعمًا منهم أنه عبث، والجواب ما مر.

والسؤال حق

لقوله ﷺ (٤): «إن الله يُدنِي (٥) المؤمنَ، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم ....

---

(١) قوله: ونخرج له إلخ: [وفيه: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ (الإسراء: ١٣).] ولقوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَـٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۝١٢﴾ (الانفطار: ١١، ١٢)، وقوله: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ كِتَـٰبًا﴾ (النبأ: ٢٩)، وقوله: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ۝٨٠﴾ (الزخرف: ٨٠). بالجملة آياته كثيرة، أحاديثه غير محصاة.

(٢) قوله: يحاسب إلخ: روى الشيخان عن عائشة رفعته: «من نوقش في الحساب عذّب». قالت: أليس يقول الله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ (الانشقاق: ٨)؟ قال: «ذلك العرض». وورد الإيمان بالحساب في حديث ابن عمر عند البيهقي في «شعبه». وروى الأربعة عن أبي هريرة رفعه: «إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته». وصححه الحاكم، ونحوه في «الطيوريات» من حديث أبي سعيد بسند ضعيف. وأما اختلاف قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ (الحاقة: ٢٥) وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ (الانشقاق: ١٠) فقد يحمل على الجمع، أي يؤتى كتاب السيئات بشماله من وراء ظهره. وقد يحمل الشمال على المؤمن العاصي، ووراء الظهر على ما في حق الكافر. ثم من استوت حسناته وسيئاته قيل: هو من أهل الأعراف، يتأخر دخوله الجنة عن أرباب علو المقام ممن ثقلت موازينه.

(٣) قوله: بالكتاب إلخ: أي اكتفاء بذكره حقية الكتاب؛ فإنه مستلزم لحقية الحساب، لأنه غايته وأثره. وقيل: اكتفاء بالكتاب، أي كتاب الله فيه؛ فإنه ذكره مع الكتاب كما تلونا. وقيل: الأولى الاكتفاء بذكر السؤال؛ فإنه عين الحساب، أو قرينه الملاصق اللازم له.

(٤) قوله: لقوله ﷺ: [ولقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وقوله: ﴿لَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ (النحل: ٥٦)، وغير ذلك.]

(٥) قوله: يدني إلخ: أي يقربه قربا معنويا ومنزليا، لا مكانيا؛ لتنزهه سبحانه عنه. والحديث أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر، وقد ورد سؤاله الأنبياء عن تبليغهم وشهادتنا لهم، كما عند البخاري عن أبي سعيد مرفوعا، وسؤاله المبتدعة عن بدعتها، كما عند ابن ماجه عن عائشة مرفوعا: «من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة». وعن أبي هريرة مرفوعا: «ما من داع يدعو إلى شيء إلا وقف يوم القيامة لازما لدعوته، ما دعا إليه، وإن دعا رجل رجلا». وفي إسنادهما كلام.

أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال: سترتُها عليك في الدنيا، وأنا
أي جعله الله تعالى مقرا بها كلها — للإقرار لغوائل الذنوب — بعدم التفضيح
أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته. وأما الكفار والمنافقون: فيُنادَى بهم على رؤوس
المنادي هو الملائكة — أي أمامهم
الخلائق: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٨﴾.
في أقوالهم وعقائدهم — (هود: ١٨)

والحوض حق

لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ(١) أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ(٢)﴾، ....
(الكوثر: ١)

---

(١) قوله: إنا إلخ: [في الآية ستة عشر قولا، قيل: إنه النهر. وقيل: النبوة أو الكتاب. وقيل: القرآن. وقيل: الإسلام. وقيل: تحقيقات الشريعة. وقيل: كثرة الأمة. وقيل: رفعة الذكر. وقيل: نور النبوة المحمدية. وقيل: كثرة المعجزات. وقيل: الدعوات المجابة له. وقيل: كلمة الشهادتين. وقيل: الفقه في الدين. وقيل: الصلوات الخمس المختصة به. وقيل: الحوض. وصحح الجمهور أنه نهر في الجنة مخصوص.

وأما حديث الحوض فقد أخرجه مسلم عن أنس، وأحمد عن جابر، والبخاري والترمذي عن أبي برزة، ومسلم وابن ماجه عن حذيفة، والطبراني عن أبي أمامة، وأحمد والحاكم وصححه عن زيد بن أرقم، والشيخان عن ابن مسعود وعبد الله بن زيد، والبيهقي عن سويد بن جبلة، والشيخان عن أبي هريرة والبراء، والبزار عن بريدة، وأحمد والطبراني عن خولة بنت قيس، وكذلك هو مروي عن ابن عمر وعقبة وابن سمرة وحارثة بن وهب والمستورد وسهل بن سعد وعبد الله الصنابحي وجندب وعائشة وأسماء بنتي أبي بكر، وعن أبي بكر وعمر وأبي بكرة وغيرهم مما أخرجوه في صحاحهم ومسانيدهم، فالمعنى متواتر، وكون «كوثر» الآية نهرا في الجنة أخرجه البخاري عن أنس مرفوعا، ومثله عن عائشة وعبد الله بن عمرو وحذيفة.]

(٢) قوله: الكوثر إلخ: هذا قول عطاء من المفسرين، ويؤيده ما رواه الشيخان من حديث أنس رفعه، وفيه: فقرأ هذه السورة، وقال: «أتدرون ما الكوثر»؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد نجوم السماء». وفي لفظ لهما: «إن الكوثر نهر في الجنة، وعليه حوضي». وعند البخاري: «بينما أنا أسير في الجنة إذا أنا بنهر حافتاه قباب الدر المجوف. قلت: ما هذا يا جبرئيل؟ قال: هذا الكوثر الذي أعطاك ربك» الحديث.

ورواه الترمذي بنحوه، وقال: حسن صحيح. ورواه من طريق آخر، وصححه، وقال: وقد روي من غير وجه عن أنس، وروى عن ابن عمر رفعه: «الكوثر نهر في الجنة، حافتاه من ذهب، ومجراه على الدر والياقوت، تربته أطيب من المسك، وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج». وصححه الترمذي، ولهذا اختار جمع من المفسرين أن الكوثر نهر في الجنة، لا حوض. وقال ابن عطية وغيره من المفسرين: إنه الخير البالغ في الكثرة غايته الذي أوتيه ﷺ من العمل والعلم خصال الشرف، كما رواه البخاري عن ابن عباس من قوله في الكوثر: هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه. انتهى =

ولقوله عليه السلام[١]: «حوضي[٢] مسيرة شهر، وزواياه سَواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، مَن يشرب منه فلا يظمأ[٣] أبدًا». والأحاديث فيه كثيرة[٤].

گوشها — مستوية — شاذ في صيغة التفضيل — كوزها — لا يعطش

= ووفق ابن جبير بأن النهر أيضا من الخير الكثير المعطى له.

(١) قوله: ولقوله عليه السلام: [رواه الترمذي من حديث ثوبان رفعه: «حوضي من عدن إلى عمان البلقاء، ماؤه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، وأكوابه عدد نجوم السماء، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا، وأول الناس ورودا عليه فقراء المهاجرين، الشعث رؤوسا، الدنس ثيابًا» الحديث. ومن حديث أبي ذر نحوه، وصححه. قال: وفي الباب عن حذيفة وعبد الله بن عمرو وأبي برزة الأسلمي وابن عمر وحارثة بن وهب والمستورد بن شداد.]

(٢) قوله: حوضي إلخ: أخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمرو، وفي رواية لهما: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق» أي الفضة. وفي لفظ لهما: «وأحلى من العسل، حوله أباريق عدد نجوم السماء». ولهما من حديث أنس: «فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء». وعند مسلم: «أكثر من نجوم السماء». وعنده من حديث ثوبان: «يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخر من ورق». وقوله: «يغت» من «غت الماء» بالغين المعجمة والفوقية المشددة: إذا جرى متتابعا له صوت.

اعلم أن الأخبار اختلفت في تقدير الحوض، فمنها ما مر، وعندهما عن أنس رفعه: «ما بين حوضي كما بين صنعاء والمدينة». وفي رواية: «مثل ما بين المدينة وعمان». ومسلم عن أبي ذر رفعه: «عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة». ولهما عن ابن عمر: «أمامكم حوض كما بين جرباء وأذرح». وعند الطبراني: «كما بينكم وبين جرباء وأذرح». انتهى.

قيل: هو الصواب، وقيل: هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال. ووجه الجمع: أنه لا يراد به تحديده، بل إعلام سعة الحوض، وأنه ليس كحياض الدنيا، وكرر بيانه، فخاطب لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة، فالقصد إلى مزيد عرضه وطوله وتكثيرهما امتدادا.

(٣) قوله: فلا يظمأ إلخ: [تشنه نشود، وهو للعصاة بعد خروجهم عن النار أو بعد المغفرة.] قال القاضي ثناء الله: الورود عليه قيل: بعد المرور على الصراط، وقيل: قبل الحساب. والظاهر أنه يختلف باختلاف الأشخاص عملا، حتى للمعذبين بعد الخروج عن النار، وللبعض بمجرد البعث عن قبورهم، والساقي هو علي بن أبي طالب، وعطش الصوم يورث شرب ماء الكوثر، ولا حظ للمشركين. وقال العلماء: يحرم منه أهل البدعة كالروافض والخوارج والمعتزلة وأمثالهم.

(٤) قوله: كثيرة: متواترة معنى، مطولة ومختصرة عن جم غفير من الصحابة، فقد أخرج الشيخان من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد رفعوه: «أنا فرطكم على الحوض». وذكر الحوض في الصحيح من حديث =

والصراط[1] حق

وهو جسر ممدود[2] ....

= أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء. وقد أخرج الطبراني بسند صحيح في ضمن حديث غدير خم مطولا بعد أخذ الإقرار منهم بالشهادتين والتبليغ، وأن الجنة حق، وكذا النار والموت والبعث والساعة، قال: «يا أيها الناس، إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه -يعني عليا-، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه». ثم قال: «يا أيها الناس، إني فرطكم، وإنكم واردون عليَّ الحوض، حوض أعرض مما بين بصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم قدحان من فضة». الحديث

ثم ذكر حديث الثقلين وفي آخره: «فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض». انتهى وحديث الحوض رواه بضع وثلاثون صحابيا، ووفق القرطبي بين الآثار بأنهما حوضان، قبل الصراط وقبل الميزان على الأصح؛ فإن الناس يخرجون عطاشا من قبورهم، ويردونه قبل الميزان والصراط. والثاني في الجنة، وكلاهما يسمى حوضا. انتهى

وروى الترمذي وحسنه مرفوعا: «إن لكل نبي حوضا وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة». ونقل القرطبي أن مخالف الجماعة كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة والفسقة المعلنة يطردون عن الحوض؛ لما صدر منهم من الخوض. انتهى

وفي رواية: «طعمه ألذ وأحلى من العسل، وأبرد من الثلج، وألين من الزبد، وحافتاه من الزبرجد». انتهى

(1) قوله: والصراط: [أنكره أكثر المعتزلة، والجبائي نفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه، لا الحكم بوقوعه، وقال السالمي في «تمهيده»: أنكرته المعتزلة والجهمية.]

(2) قوله: ممدود إلخ: روى الشيخان عن أبي هريرة مرفوعا: «ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم». وعن أبي سعيد مرفوعا: «ثم يضرب الجسر على جهنم». وزاد مسلم: قال أبو سعيد: بلغني: الجسر أدق من الشعر، وأحدّ من السيف. ورفعه أحمد من حديث عائشة، والبيهقي في «الشعب» من حديث أنس، ومن رواية عبيد بن عمير مرسلا، ورواه هو والطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا: الصراط كحد السيف. وفي آخره ما يشير أنه مرفوع، ولفظه: يوضع الصراط على [سواء] جهنم مثل حد السيف المرهف. وروى الترمذي عن المغيرة مرفوعا: «شعار المؤمنين على الصراط: ربِّ سلِّم سلِّم». وقال: غريب. انتهى

وفيه عبد الرحمن بن إسحاق أبو شيبة، قال أبو طالب عن أحمد: ليس بشيء، منكر الحديث. وعبد الله عن أبيه أحمد: له مناكير، وليس هو في الحديث بذاك. وقال الدوري عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: متروك. ومعاوية بن صالح عنه: ضعيف. وقال البخاري: فيه نظر. وقال النسائي وغيره: ضعيف. انتهى

وأخرج الترمذي عن أنس مرفوعا: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط». قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «فاطلبني عند الميزان». قلت: وإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «فاطلبني عند الحوض؛ فإني لا أخطئ هذه الثلاث المواطن». =

على متن[1] جهنم[2]، أدقّ من الشعر، وأحدّ من السيف، يعبره[3] أهل الجنة، وتزلّ به أقدام أهل النار. وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب: أن الله تعالى قادر[4] على أن يمكّن من العبور عليه ويسهّله على المؤمنين، ....

= قال الترمذي: حسن غريب. وفيه حرب بن ميمون أبو الخطاب، قال أبو زرعة: لين. وقال ابن معين: صالح. ووثقه ابن المديني وغيره، وذكره البخاري في «الضعفاء»، وغلطه وابنَ عدي الذهبيُّ في «ميزانه» بخلطهما إياه بصاحب الأغمية. انتهى ولذا حسنه الترمذي، ولم يصححه. وبه ظهر الترتيب، فالأول الصراط، ثم الميزان، ثم الحوض. والتعجب من السالمي أنه قال: لا نص فيه. ثم اختار أنه لا يجوز المشقة لمن نجا. والظاهر ما مر من التعدد في الحوض.

(١) قوله: على متن: [رأى يحيى بن اليمان رجلا نائما وهو أسود الرأس واللحية شابا، فاستيقظ وهو أبيض الرأس واللحية، فأخبره أنه رأى في منامه: كأن الناس قد حشروا، وإذا بنهر من نار وجسر يمر عليه الناس، فدعي، فدخل الجسر، فإذا هو كحد السيف، يمور به يمينا وشمالا. فشاب من ذلك. وعن الفضيل بن عياض قال: بلغنا أن الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف مستوٍ، وخمسة آلاف هبوط، لا يجوز عليه إلا ضامر مهزول من خشيته تعالى.

فتأمل نفسك إذا جزت على الصراط، ووقع بصرك على جهنم من تحته، ثم قرع سمعك شهيق النار وزفيرها وسعيرها، وكيف بك إذا وضعت إحدى رجليك عليه، فأحسست بحده، ثم اضطررت إلى أن ترفع القدم بعد القدم، والخلائق بين يديك يزلون، والزبانية تلتقطهم بالخطاطيف والكلاليب، وأنت تنظر إلى ذلك، فيا له من منظر ما أفظعه، ومرتقى ما أصعبه، ومجاز ما أضيقه، نسأل الله السلامة والإعانة والعافية إلخ. وورد من حديث حذيفة: «أولهم كالبرق، ثم كالريح والطير وشد الرحال، ونبيكم ﷺ على الصراط يقول: اللهم سلم سلم، حتى يجتاز الناس». وعن أبي هريرة كما رواه الشيخان: «فأكون أول من يجيز يومئذ».]

(٢) قوله: جهنم: [لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ الآية (مريم: ٧١). به فسره ابن مسعود والحسن وقتادة بن دعامة.]

(٣) قوله: يعبره إلخ: قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ (مريم: ٧١). قال النووي في «شرح مسلم»: الصحيح أن المراد في الآية المرور على الصراط. انتهى وهو المروي عن ابن عباس وجمهور المفسرين. وقيل: يراد بهم الكفار، والورود الدخول والخلود. وقد روي عن جابر رفعه: «لا يبقى برٌّ ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمن بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم، حتى إن للنار ضجيجا من بردها». وفي رواية: «تقول النار للمؤمن: جُزْ؛ فإن نورك أطفأ لهبي». وفي رواية عن جابر رفعه: «إنه بعد دخول الجنة يقال لهم: قد وردتموها وهي خامدة». فلا ينافي قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠١). وفسر مجاهد ورودهم بمس الحمى جسده في الدنيا؛ لحديث: «الحمى من فيح جهنم».

(٤) قوله: قادر إلخ: فإنه ممكن، فكما أنه قادر على أن يسيّر الطير في الهواء قادر على أن يسيّر الإنسان على الصراط، =

حتى إن منهم من يَجُوزه⁽¹⁾ كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابّة، ومنهم كالجواد المسرع، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

والجنة حق والنار حق

لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتها أشهر⁽²⁾ من أن تخفى وأكثر من⁽³،⁴⁾ أن تحصى. تمسك المنكرون⁽⁵⁾ بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض⁽⁶⁾ السماوات والأرض، وهذا في عالم

= بل يقدِّره على المشي في الهواء، كما روى الشيخان عن أنس رفعه: سئل عن الحشر على وجهه، قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرا على أن يمشيه [على وجهه] يوم القيامة».

(1) قوله: من يجوزه إلخ: أي يمر عليه، فقد أخرج الشيخان عن الخدري رفعه: «فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب، فناج مسلَّم ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم». وفي رواية زيادة: «كالطير». وفي رواية: «وأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، وكلامهم: اللهم سلِّم سلِّم، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو». انتهى

وبه يظهر مرور الكل، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مريم: ٧٢)، وحديث جابر: «لا يبقى بر ولا فاجر» الحديث، كما مر. رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم، والنسائي في «الكنى»، والبيهقي. قال الحافظ المنذري في إسناد أحمد: رواته ثقات. وفي إسناد البيهقي: إنه حسن. انتهى وفي آخره تلاوة تلك الآية.

(2) قوله: أشهر إلخ: فالآيات في بيان الجنة والنار وكذا أحاديثهما في كتبها طافحة بوجودهما، بل تواترت بأنهما متحققتان بالفعل في هذه النشأة، كما مر من قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ﴾ الآية (غافر: ٤٦). وأحاديث نعيم القبر وعذابه وأحاديث المعراج ورؤيته ﷺ إياهما: متواترة.

(3) قوله: وأكثر من: [أي أعلى منزلة بكثير من مراتب الخفاء.]

(4) قوله: وأكثر من إلخ: ترجمة هذين التركيبين مشهورة الإشكال، ووجّهوه بوجوه. والظاهر عندي أنه تضمن معنى العلو، ثم اعتبر فيه معنى التفضيل، أي أعلى وأبعد من الخفاء والإحصاء.

(5) قوله: المنكرون إلخ: إنكارهما مطلقا غير متصور من المسلم بعد إسلامه. وكذا اعتقاد امتناع خرق الأفلاك كإنكار الحشر الجسماني، وإلا فهو لم يؤمن بالقرآن والنبي.

(6) قوله: كعرض إلخ: [قال الله تعالى: ﴿عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ﴾ (الحديد: ٢١)، وقال: ﴿عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ =

العناصر محال، وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه: مستلزمٌ لجواز[1] الخرق
أي عن عالم العناصر
والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم[2] الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.
في الأجرام الفلكية أيها الفلاسفة
وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن[3] موجودتان، تكرير وتأكيد. وزعم أكثر المعتزلة[4]

وَٱلْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣). والمراد زيادة الوسعة، لا التحديد. وقد ورد الصحاح بأوسع من هذا في دورها.]

(١) قوله: لجواز إلخ: هذا غير ظاهر على فرضه في عالم آخر. ثم هذا التمسك من قبل بعض المعتزلة كعباد الضميري، وفيه خفاء، أما أولا: فلأنه يوجب امتناعهما مطلقا، والقول به لا يصدر عن المسلم؛ فإنه هدم الإسلام بأصله. وأما ثانيا: فلأن بناءه على امتناع خرق الأفلاك، وجوازه أصل أصول الإسلام، تظافر به التنزيل بل بوقوعه قطعا، والأخبار طافحة به. وأما ثالثا: فلأنه لا لزوم للخرق في كونهما في عالم آخر كما مر.

وذكر صاحب «المواقف» لزوم التناسخ لو كانتا في عالم العناصر؛ لتعلق النفوس أولا بأبدان هناك، ثم بأبدان في العناصر. ولزوم الخرق والكون والفساد لو في عالم الأفلاك؛ للأكل والشرب فيهما وكون ثمار الجنة وفسادها. ولزوم الخلاء لو في عالم آخر؛ لأن كل عالم كروي؛ لبساطته، وملاقاة الكرة الكرة بالنقطة، فالباقي يكون خلاء.

والجواب بكل شق؛ لأنه لا تناسخ ههنا، وإنما هو بإعادتها في أبدان أخر، ولا نسلم تعلقها بأبدان قبل أو بعد، ولا امتناع في وجود عالم آخر أيضا؛ لأنه لا نسلم امتناع الخلاء ولا بساطة العالم، ولا اقتضاء البساطة للكرية، ولا اقتضاء الكرية للخلاء، وإنما هو عند الإحاطة بكل جانب، وإلا فالخلاء فوق الفلك الأطلس أيضا ثابت، ولأنه لا استحالة عندنا في الخرق ولا في الكون، بل هي عندنا مركبة كائنة من مواد دخانية، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: ١١).

قلت: أمثال هذه الأدلة إنما تحق أن تعزو إلى الفلاسفة الملاحدة، فلو أقحمها بعض المعتزلة فهو لغلوهم في اتباع الفلسفة والبعد عن الدين، فهو عجيب منهم جدا.

(٢) قوله: على أصلكم: [أي القول بامتناع الخرق.]

(٣) قوله: مخلوقتان الآن: [وبه قال جمهور المسلمين وجميع معاشر أهل السنة وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري من المعتزلة.]

(٤) قوله: أكثر المعتزلة إلخ: كعباد الضميري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين؛ ظنا منهم أنه لا فائدة في خلقهما قبل القيامة، فهو عبث، والله منزه عنه. والجواب أولا: أنه لا يجب عليه عندنا شيء من رعاية الحكمة والفائدة ولا غيرها، ولا أفعاله معللة بالغايات. وثانيا: أن عدم العلم بالفائدة غير العلم بعدم الفائدة ولا يستلزمه، فأين لزوم العبث؟! وثالثا: أن الجنة دار نعيم أسكنها من يوحده ويسبِّح له من الحور والولدان والطير، حتى ذهب أبو حنيفة وغيره من أهل السنة أن الحور ليس لهن هلاك وموت، وهن من المستثناة في قوله تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الزمر: ٦٨). =

أنهما تخلقان[1] يوم الجزاء.
أي الجنة والنار

ولنا[2] قصة آدم[3] وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾؛ إذ لا ضرورة[4] في العدول عن الظاهر.
على صيغة المضي — في الجنة (آل عمران: ١٣٣) — في صفة النار (البقرة: ٢٤) — إلى الاستقبال

فإن عورض[5] بمثل قوله تعالى: ....
هذه الأدلة

= ويؤيده ما أخرجه الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه: «إن في الجنة لمجتمعا للحور العين، يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق مثلها، يقلن: نحن الخالدات فلا نبيد، ونحن الناعمات فلا نبأس، ونحن الراضيات فلا نسخط، طوبى لمن كان لنا وكنا له». وغربه الترمذي، لعله لكون عبد الرحمن بن إسحاق في سنده، وهو ضعيف كما مر. قال: وفي الباب عن أبي هريرة وأبي سعيد وأنس ﷺ. انتهى وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث عبد الله بن أبي أوفى. انتهى فنفي الفائدة منهم نفي لتعلقهم وإفناء لتعلقهم بالعقل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

(١) قوله: تخلقان: [وليستا مخلوقتين الآن.]

(٢) قوله: ولنا: [في الاستدلال على وجودهما الآن.]

(٣) قوله: قصة إلخ: إذ قال: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ الآية (البقرة: ٣٥). وأما حملها على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة فيشبه التلاعب أو العناد؛ إذ المتبادر من مفهوم هذا اللفظ مع اللام في عرف الشرع هو المعهود الموعود. وبالجملة دليل قولنا هذا صرائح الكتاب، مثل هذه الآيات ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ الآية (النجم: ١٣-١٥)، وإشاراتها كقوله: ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٣٨). فلو كانت في الدنيا لقيل: اخرجوا. وقد يتأول بأنه كان على مكان مرتفع، وبأنه يقال: «نزل به» إذا أقام، ولا يلاحظ التسفل، وقد قال الله: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة: ٦١).

وأيضا لنا إجماع الصحابة على فهم ذلك من الشرع، كما يظهر من تفاسيرهم للكتاب والسنة، وأيضا لنا أحاديث كحديث الإسراء على تواتره، وحديث الكسوف وحديث الحور كما مر، وحديث أنس رفعه: «من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة: اللهم أدخله الجنة، ومن استجار من النار قالت النار: اللهم أجره من النار»، أخرجه الترمذي، وكحديث «شدة الحر من فيح جهنم»، ونظائره مما لا تحصى كثيرة.

(٤) قوله: لا ضرورة إلخ: كما في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الكهف: ٩٩)، وقوله: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الزمر: ٧١)، وقوله: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾ (الفجر: ٢٣)، وأمثالها مما فيه ضرورة إلى حمل المضي على الاستقبال؛ للقطع بعدم وقوعه إلى الآن، وأتى بالمضي؛ لقطعية الوقوع كالماضي.

(٥) قوله: عورض إلخ: فيه أنه لا دلالة فيه لهم؛ لجواز أنه جعل مؤلف بين الشيء وصفاته المفارقة، كما يقال: «نجعل زيدا =

﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. قلنا: يحتمل[1] الحال
(القصص: ٨٣) أي تعليا بصيغة الاستقبال التجددي كما هو شأنه

والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة[2] عن المعارضة.
دليلا لنا عدم احتماله لهما

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أُكل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا[3] دَآئِمٌ﴾،
(الرعد: ٣٥) أي ذاته تعالى أي أكثر المعتزلة

لكن اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، فكذا الملزوم.
وهو وجودهما الآن (القصص: ٨٨) والشيء شامل للأكل أي عدم جواز الهلاك

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أُكل الجنة بعينه، وإنما المراد الدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء
بكسر عين الكلمة من باب «سمع» النوعي أي بشخصه تمهيد لعدوله عن الظاهر

بدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة[4]، ....
لأن المراد الدوام العرفي، لا الحقيقي هو الفرد الآخر من نوعه

= فاضلا»، و«نجعل هذا الثوب لزيد» أي نعطيه إياه، ولا دلالة فيه على عدم زيد والثوب الآن. فالمعنى: أنا نعطيها لهم. وقد يتوهم أن المتبادر منه تمكينهم من التمكن فيها، وهذا لازم لوجود الجنة، ونفي اللازم في الحال نفي لملزومه، وفيه أولا: غير لازم؛ لأن معناه: أنها هيّئت لهم الآن ونعطيها في الآخرة، فالمذكور «نجعلها»، لا «نبنيها» أو «نعمرها». وثانيا: أنه ينافيه الإشارة بـ«تلك»؛ لأنه قاض بوجوده عند الإشارة. وثالثا: أنه لو سلم ففي «الدار» النكرة، وأما في المعرفة فالظاهر التمكين بالهبة أو العارية، مع أن حمله على التمكن بالفعل صحيح كما في قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

ثم اعلم أنه اختلف في مكانهما، فقيل بالتوقف؛ لعدم ورود نص صحيح في تعينه، فالعلم عند الله، والأكثرون على أن الجنة فوق سبع سماوات وتحت العرش؛ لقوله: ﴿عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ (النجم: ١٥)، والحديث: «سقف الجنة عرش الرحمن». قالوا: وهو الأصح، والنار تحت الأرضين السبع، وقيل: فوقها، وقيل: الجنة في الأرض.

(١) قوله: يحتمل: [هذه الصيغة المضارعة.]

(٢) قوله: سالمة إلخ: إنما يتم على القول بالترجيح؛ بكثرة الأدلة وبأنه عند تعارض الآيتين يصار إلى آية ثالثة، ولم يقل به جمهور أهل الأصول من الحنفية.

(٣) قوله: أكلها إلخ: بضمتين: المأكول أي ثمارها. قيل: هذا مشترك الإلزام؛ فإن الشيء هو الموجود مطلقا، لا وقت النزول، فيلزم أن يهلك أهل الجنة بعد دخولها أيضا، وهو متفق البطلان. وفيه أولا: أن المراد بالهلاك العدم بعد وجود ما، وحصل لأهل الجنة أيضا؛ لموتهم في الجملة ولو قبل دخولها، ولو لم يموتوا بعده. وثانيا: أن الظاهر به الموجود في الدنيا؛ إذ هي دار الفناء، وأن الدار الآخرة أي الحيوان وهي دار البقاء؛ جمعا بين الأدلة.

(٤) قوله: لحظة إلخ: فيه أن الدوام على هذا ببقاء الوجود الإلهي الدائم للطبيعة من حيث هي باستمرار سيلانها بتعاقب أفرادها، كما قالت الحكماء بقدم الأنواع مع حدوث أفرادها، وبقاء هذا الاستمرار إنما هو بالاتصال السيلاني وعدم الانقطاع، وإلا لزم عدم النوع بعدم كل فرد منه، كما يتحد وجود زيد بسيلان استمراره وبقائه، فلو تخلل العدم لزم التعدد، =

على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج(١) عن الانتفاع به. ولو سلم فيجوز أن يكون
في الهلاك — بما خلق له

المراد: أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي
معدوم — لكونه ضعيفا مستعارا

بمنزلة(٢) العدم.
هذا أيضا تأويل ظاهر

باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما(٣)، أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر(٤)؛ ....
أي لا يرد — أي ممتد معتد به

= فكذا انقطع الاتصال ولو لحظة، وانعدم فيها كل فرد، وانتفى الدوام الاستمراري السيلاني.

(١) قوله: الخروج إلخ: وهو معنى تحليل التركيب ونفي الوجود التحصلي التركيبي، لا نفي المادة بالكلية. وقد يجاب بتخصيص أمثال هذه الأشياء كالأرواح ومواد الأشياء عن آية الهلاك جمعا بين الأدلة، وقد مر نبذ من بسط المقام سابقا، وقد يروى عن ابن عباس: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ أي كل حي ميت، فلا يلزم العدم بل الموت، وهو ليس عدما مطلقا، كما مر.

(٢) قوله: بمنزلة إلخ: في «المواقف»: المراد به أنه هالك في حد ذاته؛ لضعف الوجود الإمكاني، فالتحق بالهالك المعدوم. قلت: الأولى أن يقال: الممكن في نفسه معدوم؛ لأنه عار عن الوجود؛ لأنه استفاده من علته، فهو في مرتبة ذاته معدوم. أو يقال: إنه معدوم حقيقة بعد وجوده أيضا؛ لأن وجوده ليس عينه وإلا لوجب، ولا منضما إليه وإلا لتسلسل الوجود، فهو منفصل عنه، وهو وجود الواجب، فلا وجود له حقيقة بل تجوزا. أو يقال بما قاله الصوفية: إن الممكنات اعتبارية، ولا وجود لها، وإنما هي عكوس وظلال، فهي هالكة الذات باطلة الحقيقة في نفسها، فيكون الآية على هذا محمولة على الدوام، لا على وقت معين.

(٣) قوله: أهلهما إلخ: أي سكانهما من الحور والغلمان والطير والأرواح، منه ما في اللامية:

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ولا أهلوهما أهل الانتقال

ونقل السالمي في «تمهيده»: أن الجنة والنار والعرش والكرسي واللوح والقلم والأرواح تبقى بإبقاء الله تعالى، وهذا كله شيء بلا خلاف. ونقل عن المعتزلة والجهمية أنه ينعدم بالنفخة الأولى كل شيء: العرش والكرسي والأرواح واللوح والقلم وغير ذلك. ثم نقل عن المعتزلة بعد سطور أن العرش عبارة عن الملك، واللوح عن العلم. انتهى وهذا تدافع عجيب؛ فإنه عليه لا معنى لعدمهما بالنفخة؛ لأنه لا يعدم علمه تعالى ولا ملكه. ثم رد عليهم بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧)، والملك لا يحمل. انتهى فلا مخلص إلا بتوزيع المعتزلة على فرقتين.

(٤) قوله: عدم مستمر إلخ: هذا بناء على ما قدمه أن المراد بالدوام انتفاء طريان عدم معتد به عرفا، وهو العدم الممتد زمانا، لا الدفعي الآني، والمراد بالهلاك في الآية عدم ولو لحظة، فلا تنافي؛ لأنه لا ينافي إلا الدوام حقيقة، لا الدوام عرفا، وفيه بعد من حيث اعتبار العرف في أحدهما دون الآخر، وإلا فالظاهر من الهلاك أيضا عدم عرفي معتد به، لا آني، ومن حيث إنه ينافيه التحديد بأربعين سنة بين النفختين كما ورد في كثير من الأخبار الصحيحة في «الصحاح»؛ فإنه عدم ممتد لا في لحظة، =

أي الجنة أو النار

لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾. وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة؛

فريقا الجنة والنار المراد به هذا اللفظ فلا ضمير معنى عند النفخة الأولى

تحقيقًا[1] لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، فلا ينافي البقاء بهذا المعنى[2]، على[3] أنك

(القصص: ٨٨)

قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء.

بلفظ «الهلاك» نظرا إلى ظاهر الآية

وذهبت الجهمية[4] إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما. ....

وبه كفرهم البعض، لكنه غير مكفر؛ للتأويل

= والأحسن ما تقدم أنه لا يراد به العدم المحض بل حل التركيب وكسر الجبر ونقض النظم وتفريق الشمل والجمع والتأليف، فالعمدة هي العلاوة في قوله: «على أنك إلخ».

(١) قوله: تحقيقا: [مفعول لقوله: «قيل»، لا لقوله: «تهلكان»، أي إنما قيل لتصديق هذه الآية وإثباتها واعتقاد حقيتها.]

(٢) قوله: بهذا المعنى: [أي عدم طريان العدم المستمر.]

(٣) قوله: على: [علاوة لا بنائية.]

(٤) قوله: الجهمية إلخ: هم جهم بن صفوان وأتباعه. نقل السالمي أنهم والمعتزلة قالوا: الجنة والنار تفنيان بعد إثابة الثواب وإذاقة العذاب لأهلهما بقدر أعمالهم، ولا تخلدان مع أهلهما؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ (الحديد: ٣)، ولا يكون آخر إلا بعد فناء الكل، ولقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾ (هود: ١٠٧)، فعلم أنه مؤقت لا مؤبد. ولو سلم أنه مؤبد فالاستثناء يؤقته، أي يمكثون زمانا إلى أن يشاء فناءها. والحديث: «سيأتي على جهنم يوم تصفق الريح أبوابها ليس فيها أحد». انتهى

ثم احتج لأهل السنة بأن الجنة مشتراة لهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ (التوبة: ١١١)، والشراء يبقى على الدوام له سبحانه، فكذا بدله. فانظر إلى هذا الدليل الفقهي في علم الكلام. وبإطلاق قوله مكررا: ﴿هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩)، و﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ (النساء: ٥٧). وأجاب عن الاستثناء بأن معناه: قد شاء ربك كما يقال: «فعلت كذا وكذا إلا ما شئت»، أي قد شئت. انتهى

ولا يخفى ضعفه، والظاهر أنه لا استثناء عن التأبيد بل عن الأشخاص، أو عنه بملاحظة أهل الكبائر المعذبة؛ فإنها غير خالدة في إحداهما ابتداء أو انتهاء. ثم قوله: ﴿عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ (هود: ١٠٨) نص فيما قلنا. وأما الحديث فلم يعرف، ولو سلم فمعناه: أحد من المؤمنين، أي لا يبقى فيها أحد منهم حتى أهل الكبائر، ويخرجون منها. وأما قوله: هو الآخر فهو باعتبار وجوبه بقاؤه بلا بداية ونهاية، فهو قديم واجب مقدم على الكل، وواجب البقاء بعد الكل لو فرض عدم الكل أيضا؛ لإمكانه. ونقل عن البعض أن الجنة لا تفنى؛ والنار تفنى؛ لأن تأبيد العذاب غير عدل. انتهى

قلت: قد مال إليه الشيخ ابن العربي من رؤوس الصوفية كما قد مال إلى إيمان فرعون، وأوّل الخلود بالمكث الطويل كما في قتل المؤمن متعمدا، ولفظ «الأبد» متروك في بعض الآيات في حقهم مع وجوده في حق أهل الجنة، كما في سورة =

وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجة.

إذا أريد به العدم المستمر — متسمة بسمة الدليل

والكبيرة[1]

قد اختلفت الروايات فيها، فروى[2] ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: (مرفوعا وموقوفا)

١- الشرك بالله (ذاتا أو صفة أو عبادة) ٢- وقتل النفس بغير حق ٣- وقذف المحصنة، (أي اتهامها بالزنى)

٤- والزنى ٥- والفرار عن الزحف (أي جيش المسلمين في المصاف) ٦- والسحر[3] (خلاف الدين، أريد به: الذنب)

٧- وأكل مال اليتيم (وهو أشد، وكذا مال غيره) ٨- وعقوق الوالدين المسلمين (نافرماني؛ وكذا عقوق الأستاذ، بل قيل: أشد) ٩- والإلحاد في الحرم. (لأنه يصيّر الصغيرة كبيرة)

= «التغابن»، و«البينة»، ورد عليه السالمي بورود التأبيد مؤكدا للخلود في مواضع أخرى كثيرة، وبقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)، وكلمة «كلما» للاستمرار والتكرار على التأبيد، وبأن الكفار كانوا لا يرجون حسابا فكفرهم مؤبد بأنه لو كان حيا دائما لدام على كفره؛ لاعتقاده. والأحسن التمسك بالآية، ومثل هذا التعليق لا يورث التأبيد الفعلي، فلا يكون تأبيد العذاب بالفعل جزاء التأبيد المعلق ظاهرا. وبالجملة حكم أفعاله مفوضة إليه تعالى. ونقل عن بعض المرجئة: النار لا تفنى، لكن قد يبقى النار غير معذبة لهم بإذنه وهم فيها، كما على إبراهيم صارت بردا؛ لأن نعمته عامة كما في الدنيا. وأجاب عنه بأمثال قوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (آل عمران: ٤)، وقوله: ﴿وَكَانَ عَٰقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾ (الطلاق: ٩). انتهى وعندي أن يتمسك بقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٧)، وقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ (هود:١٠٦، ١٠٧)، وأمثال ذلك مما يشير إلى إدامة العذاب، لا إلى وقوعه فقط.

[1] قوله: والكبيرة إلخ: هي والصغيرة من الصفات الغالبة التزم حذف موصوفهما غالبا، والتاء للاسمية في النقل الشرعي، أو لتأنيث موصوفهما، وهو الذنب أو الجرم أو المعصية، وهذه مسألة عدم خلود صاحب الكبيرة النار، أو خلوده وعدم كفره أو كفره، فكانت من روادف ما سبق من خلود أهلهما.

[2] قوله: فروى إلخ: أي موقوفا له، حكمه الرفع، كما أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» وابن جرير في «تفسيره» بسند حسن موقوفا، لكن فيه: «أكل الربا» مكان «الزنى»، وأخرجه ابن الجعد عنه مرفوعا.

[3] قوله: والسحر إلخ: ذكر القاضي في «تفسيره»: أنه ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بما لا يستقل به الإنسان، ولا يستتب إلا لمن يناسبه في الشرور وخبث النفس؛ فإن التناسب يشترط في التضام والتعاون، وبه يتميز الساحر عن النبي والولي. انتهى وبه يظهر أنه لا يلزم الكفر في كل نحو منه بل فيما فيه العبادة، لا مجرد التقرب، فلا يلزم أن ذكر السحر بعد الشرك المراد به مطلق الكفر، لا حاجة إليه.

وأما الفرار فإنما ينهى عنه لو الكفار سواء للمسلمين أو أضعف منهم، لا عند غلبتهم، فلا بأس به؛ للاستثناء في =

وزاد أبو هريرة ﷺ: «أكل الربا». وزاد[١] علي ﷺ: «السرقة وشرب الخمر».

وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذُكِر أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعّد[٢] عليه الشارع بخصوصه. وقيل: كل معصية أصرّ عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب «الكفاية»: والحق أنهما اسمان إضافيان[٣]، ....

= قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ الآية (الأنفال: ١٦). والإلحاد في الحرم، أي الذنب فيه يصير كبيرة والكبيرة أكبر كالكبائر.

(١) قوله: وزاد إلخ: أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» بسند حسن من حديث عمران بن حصين. وقد ورد الكبائر متفرقة في أخبار، كحديث ابن عمر في جر الثوب خيلاء، وحديث جبير بن مطعم في قطع الرحم، وحديث المغيرة في عقوق الأمهات، هذا كله رواه الشيخان. وحديث ابن عمرو في سخط الوالدين أخرجه الترمذي، وصححه ابن حبان والحاكم، وحديثه في شتم الوالدين رواه الشيخان، وكذا عندهما حديث أبي أيوب في هجران الأخ.

وحديث أبي هريرة لأبي داود وأنس لابن ماجه في الحسد، وابن عمر في الظلم للشيخين، وكذا عن جابر عند مسلم، وعن محمود بن لبيد في الرياء لأحمد بسند حسن، وعن ابن مسعود في سباب المسلم عند الشيخين، وكذا عن أبي هريرة عندهما في سوء الظن، وعن معقل بن يسار في غش الرعية عندهما، وكذا أخبار كثيرة في ذم الغيبة والتحاسد والتناجش والتباغض والتدابر والظلم وقتل المؤمن والضرار والنميمة وسب الأموات واللعن وغيرها في الصحاح، وقد ورد التنزيل بكثير منها في القران، ولهذا التفرق تعسر ضبطها بالتحديد، ولابن حجر المكي كتاب حسن سماه «الزواجر عن اقتراف الكبائر» فصلها على ما هو حقه.

(٢) قوله: كل ما توعد إلخ: أي بوعيد العذاب. والتفاسير الفارقة ههنا كثيرة ذكرها العلماء، ولبعض الأذكياء في «حجة الله البالغة» كلام حسن هو: أنهما تطلقان باعتبار حكمة البر والإثم، وباعتبار الشرائع والمناهج المختصة بعصر عصر، فالكبيرة على الأول ذنب يوجب عذاب القبر أو المحشر وجوبا قويا، أو فسادا قويا في الارتفاقات الصالحة، وهو من الفطرة على الطرف المخالف جدا، والصغيرة هو مظنة لقدر من ذلك، أو مفض إليه غالبا، أو يوجبه من وجه لا كملا، كالمنفق في سبيل الله وأهله جياع يدفع البخل ويفسد المنزل. والكبيرة على الثاني ما نص الشرع على تحريمه أو أوعد عليه بالنار أو شرع فيه حدا، أو مسمى مرتكبه كافرا تغليظا، والصغيرة ما عداه. وبعض الصغائر على الأول كبائر باعتبار الثاني.

(٣) قوله: إضافيان إلخ: فيه أولا: أنه ينافي قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ الآية (النساء: ٣١)؛ لأنه يدل على أمر مضبوط محدود في الشرع، اجتنابها مكفر للصغائر، والتوجيه الآتي ضعيف كما سنقرره. وثانيا: أنهم عن آخرهم أطبقوا أن الكبيرة مسقطة للعدالة، لا الصغيرة، فلو لا تحديدهما بحدّ ضابط لم يمكن الحكم =

لا يعرّفان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة[1] هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. وبالجملة[2] المراد ههنا: أن الكبيرة التي هي غير الكفر.

على وجه الضبط — أي نسبت — بجملة أنحائه — أدمجه بعبارة المتن؛ لطول الكلام

لا تُخرِج العبدَ المؤمن من الإيمان؛ لبقاء التصديق[3] الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة، حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة[4] ليس بمؤمن[5] ولا كافر. وهذا هو المنزلة بين المنزلتين؛ بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة[6] الإيمان.

متعلق بقوله: «لا تخرج إلخ» — أي هذا المزعوم لهم — تعليلية بيانية للخلاف — لكنه خالد في النار عندهم — مفعول له لقوله: «زعموا» — المفروضة

= بالإسقاط ولا عدمه لو صدر منه الزنى مثلا؛ فإنه أصغر من القتل. وثالثا: أن النصوص والآثار وردت مطلقة بلا إضافة، كحديث «إن من الكبائر شتم الرجل والديه»، فلو لم يتحصل له معنى بلا إضافة لم يتحصل له فيها معنى. وفي «الكافي»: الأصح أن ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة، وإلا فصغيرة.

(١) قوله: المطلقة إلخ: الكاملة المتناهية بحسب كمية العذاب مدة، وهي غير المتناهية العذاب بالخلود وإلا فللكفر أيضا أنحاء متفاوتة الأحكام في الدنيا كالمشركين وأهل الكتاب، ومختلفة العذاب كيفية وكمية بالشدة والضعف والزيادة والنقص كمًّا متصلا أو منفصلا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥)، وقوله: ﴿يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ (هود: ٢٠)، وقوله: ﴿يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾ (البقرة: ٨٥).

(٢) قوله: وبالجملة: [أي بأيّ معنى أخذ الكبيرة، فهذا أثر لذلك المجمل، فلا لغو في قوله: «بالجملة»].

(٣) قوله: التصديق: [وكذا لبقاء الإقرار الذي هو ترجمان التصديق.]

(٤) قوله: الكبيرة: [قصدا بلا اضطرار ولا خطأ.]

(٥) قوله: ليس بمؤمن إلخ: فالكفر عندهم ليس عدما للإيمان عما من شأنه هو مطلقا، ولا حصر فيهما للمكلف، وإنما الإيمان عندهم بمجموع التصديق والطاعة وترك المعصية، والكفر عدم التصديق صراحة أو دلالة. وعليه بناء ما مر من مناظرة الأشعري والجبائي. ونقله صاحب «المواقف» أيضا، ونقل ابن الهمام معناه بأن صبيا مات، فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم، قال: يا رب، لم لم تدم حياتي حتى أبلغ، فأجتهد، فأنال مثله؟ قال: يقول الله له: علمت أنك لو بلغت عصيت، فالأصلح لك الموت في الصبا. قال: فينادي الكفار حينئذ من دركات لظى يا إلهنا، أما علمت أنا إذا بلغنا عصينا، فهلا أمتّنا في الصبا؟ فانقطع الجبائي وتاب الأشعري.

(٦) قوله: من حقيقة إلخ: أي من مطلقه الدائر عليه النجاة عن خلود النار. وأما عند الشافعي وغيره فليست جزءًا من نفسه بل من كامله أي فرده التام، فلا يجب بنفيها نفي أصل الإيمان عنده. وقالت المعتزلة: السيئات يذهبن الحسنات، لكن =

ولا تُدخله أي العبد المؤمن **في الكفر**، خلافًا للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أنّ مرتكب الكبير

الكبيرة، أي ارتكابها — على الخليفة الرابع

بل الصغيرة أيضًا كافر، وأنّه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

أي الشأن — هذا نساعدهم عليه أيضا

لنا وجوه:

بإزاء كلتا الفرقتين

الأول: ما سيجيء مِن أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن

الاتصاف بِه إلا بما ينافيه. ومجرد الإقدام على الكبيرة؛ لغلبة(1) ....

= مسألة الإحباط اختلافية بينهم، فجمهورهم -ووافقهم الخوارج- على أن معصية كبيرة تحبط الطاعات كلها، حتى أن جرعة خمر تحبط عبادة طول عمره، كمن لم يعبد ساعة.

وقال الجبائي وابنه أبو هاشم برعاية الكثرة في المحبط، فالزائد طاعته على معاصيه يحبط عقاب معاصيه وتكفّر بها، والزائد معاصيه على طاعته يحبط ثوابها. ثم اختلفا، فقال الجبائي بإحباط الزائد للناقص بالكلية، وأبو هاشم بالموازنة، فيسقط المتساويان ويبقى قدر الزيادة للزائد كمًّا أو كيفا. وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق، ومذهب ابنه: أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب، فيسقط المتساويان ويبقى الزائد.

(1) قوله: **لغلبة إلخ:** فيه نحو من خفاء؛ لأن الإرادة هو ترجيح أحد المقدورَين، ولا ترجيح إلا بعد الموازنة، فلا يتصور إلا بتقديمه على الآخر في أن يقع بعد وزنهما في كفتي ميزان العقل مع ملاحظة ما لكل منهما من وجوه الأولوية، وعلى هذا يلزم تقديم هوى النفس على أمر الشرع في باطن اعتقاده وتصديق مكامن فؤاده؛ لأن العزائم والقصود ناشئة عن الأشواق الثائرة من التصديقات، وذلك التقديم إن لم يكن عين الكفر ولا عين التكذيب فهو علامة على انتفاء التصديق.

وهذا المحمل ينصره وجهان: سمعي وعقلي، فالسمعي قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝٤١﴾ (النازعات: ٤٠، ٤١)؛ فإنه يشير إلى أن المعتبر في الخلاص إلى الجنة هو تقديم النهي الشرعي على الهوى، وتمكن الخوف الرباني اللازم للتصديق القلبي بحيث يردعه عن الهوى، ولا يتركه ينقاد له، وقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (الفرقان: ٤٣)، فانقياد الهوى بإزاء انقياد الشرع والاستسلام لأقضيته على خلاف أوامر الله: اعتبر اتخاذا لذلك معبودا، فهو يومئ إلى الانخلاع عن تلبس التصديق.

والعقلي هو ما يقضي به التجارب الصحيحة في أمور الدنيا؛ فإن من وضع بين يديه ألذ الأطعمة وهو شديد الجوع فلو قيل له: إن فيه سما حتى لو شك بل لو وهم فيه أيضا أنه مسموم لم يكد أن يجترئ أن يمد يديه إلى تناوله فضلا عن التصديق بأنه مسموم؛ فإنه سم قاتل لتصديق كونه لذيذ النفس ومحبوبها، فعلم أن غلبة التذاذه وتقديمه وترجيحه بإيثار تناوله لا يُبقي تصديق السمية بل ولا شكها وتوهمها أيضا. ومن قال له أدنى الحكام وهو حاقب أو حاقن: لو بُلتَ أو تغوّطتَ =

شهوة[1] أو حمية أو أَنَفة أو كسَل، خصوصًا[2] إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة: لا ينافيه. نعم! إذا كان[3] بطريق الاستحلال والاستخفاف[4] كان كفرا؛ لكونه علامة للتكذيب.

ولا نزاع[5] في أنّ مِن المعاصي ما جعله الشارع أمارةً للتكذيب، وعُلِم كونه كذلك بالأدلة الشرعية، كسُجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات.......................

= اليوم ضربتك مائة سوط: لم يسعه أن يقدم على قضاء مثلهما من الحوائج، فانظر إلى الفرق بين قول الله وقول الحاكم الفاني المحتمل الموت والمغلوبية وغيرهما، وبين عذاب الله ومائة سوط، وبين أدنى لذة الحرام وشدة هذه الضرورة في هذه الحوائج فضلا عما لو قال له: إن باشرت امرأتك، فضلا عما لو قال: إن زنيت فلانة؛ فإن فيه دواعي أقل من دواعي هذه الضرورات، وزواجر أكثر؛ لتخيل الافتضاح أيضا، فلو أقدم مع ذلك على هذا المنهي عنه يجزم الناظر أنه يحسبه حاكما أو حسبه كاذبا في كل قول، أو مغلوبا أو ميتا بعد ساعة، فيؤذن ذلك أنهم يحسبون الآخرة عالم الخيال أو مجموع الخواطر والهواجس أو أمثال الرؤيا والمنام أو الحيل المنومة أو دفاتر الأساطير أو أسماء التقارير. وغاية أنه غلب عقولهم بالهوى وحفها بأطرافها بالفعل ورهقتهم الغفلة والسِّنة عن مشاهدة ما أوعد به الشرع عليه شهود الحضور وعاد مستبعدا في النظر؛ لطول الزمان، فلا ينافيه وجود أصل التصديق الكامن في سواد القلب كذرة نورية ولو ضعيفا شديد الضعف قليل ترتب الآثار، فافهم.

(١) قوله: شهوة: [بطنية أو فرجية وغيرها.]

(٢) قوله: خصوصا إلخ: وأما إذا لم يقترن به بأن عرضه الذهول والغفلة، لا بأن لاحظه ولم يخفه ولا رجا العفو، فهو أيضا لا ينافي التصديق، لكنه يضعفه أو ينزله عن كمال الإيمان.

(٣) قوله: إذا كان: [أي الإقدام والارتكاب.]

(٤) قوله: والاستخفاف إلخ: هو عده خفيفا حقيرا في النظر، فارتكابه بالاستحلال كفر، بل الكفر هو بالاستحلال ارتكبه أو لا؛ لأنه مصادمة ومحاربة مع الشرع وأمارة لتكذيبه، وكذا بالاستخفاف؛ لأن من صدق بالشرع تعتريه لا محالة هيبته وعظمته في قلبه بحيث لا يسعه استحقاره، فالاستخفاف أمارة عدم التصديق، فهو أمارة وجود التكذيب، فيجري عليه أحكام الكفر ظاهرا وإن كان مؤمنا ديانة لو وجد التصديق في قلبه، فعلم أن الاستحلال ليس عين التكذيب بل علامته، فلا يرد أنه تكذيب والكلام في المصدق، وباقي البحث يأتي في استحلال المعصية.

(٥) قوله: ولا نزاع إلخ: حاصله: أنه لا نزاع في أفعال الكفر وأقواله صراحة أو دلالة أو إشارة أنها مخرجة من الإيمان كأصلها، وهو التكذيب القلبي، وإنما الكلام في المعاصي التي لم ينصبها الشرع علائم الكفر، كالزنى والقتل وشرب الخمر.

والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك[1] مما ثبت بالأدلة أنه كفر[2].

وبهذا ينحلّ ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المؤمن المُقِرّ المُصدِّق كافرًا بشيء من أفعال الكفر[3] وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث[4] الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله[5] تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقوله[6] تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[7] (التحريم: ٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ[8] مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ (الحجرات: ٩) الآية، وهي كثيرة.

---

(١) قوله: ونحو ذلك: [من أمارات الإنكار والتكذيب، كسبِّ النبي وتنقيصه.]

(٢) قوله: أنه كفر: [فاعل لقوله: «ثبت إلخ».]

(٣) قوله: أفعال الكفر: [لبقاء حقيقة الإيمان.]

(٤) قوله: والأحاديث إلخ: الآثار فيه متنوعة، مرفوعة وموقوفة، والمرفوعة لها أنواع: قولية وفعلية وتقريرية. والقولية أيضا لها أصناف، منها: أحاديث الشفاعة متواترة، ومنها: أحاديث إخراج الموحدين من النار، ومنها: أحاديث الرحمة على العصاة، ومنها أخبار العفو بلا توبة، ومنها: أخبار الاستغفار للعصاة، ومنها: أخبار الصلاة على كل برٍّ وفاجر، وأصناف أخر كثيرة. وكذا أصناف الفعلية والتقريرية، والموقوفة مما يتحمل لبسطها المقام، وقد أخرج الطبراني في «الأوسط» من حديث أبي سعيد رفعه: «لن يخرج أحد من الإيمان إلا بجحود ما دخل فيه». وسنده ضعيف.

(٥) قوله: كقوله إلخ: وجهه أن المخاطب المنادى جميع المؤمنين؛ لعدم العهد وعموم الأحكام في أمثاله، وفيهم القاتل العاصي وجب عليه الانقياد لقبول جري القصاص عليه. ويمكن أن يستدل عليه بقوله: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ﴾ الآية (البقرة: ١٧٨)؛ لأن الأخوة هي الإسلامية، لا النسبية.

(٦) قوله: وقوله إلخ: هذا الحكم غير تعليقي وفرضي بل حملي تنجيزي؛ لأن وقوع الخطأ مجزوم به من كل مؤمن بإزاء نعمه الغير المحصاة، وعدم قدرة أداء شكرها، ولأنه لا يقع حق التقوى وكمال الامتثال، ولأنه لا أقل من الزلة إلا أنه على هذا يخرج مما نحن فيه من المعصية المفسقة.

(٧) قوله: نصوحا: [ذكّره لكونه على زنة «فعول».]

(٨) قوله: وإن طائفتان إلخ: هذا الاستدلال مشير إلى أن البغي على الإمام الحق معدود من الكبائر، وقد ورد الوعيد الشديد عليه في عدة أحاديث: منها: ما ورد في مفارقة الجماعة، ومنها: ما ورد في طاعة الإمام والزجر عن عصيانه، ومنها: ما ورد في كون البغي مورثا لأشد العقوبة وأعجلها، كما رواه أبو حنيفة في «مسنده» وخرجناه في حواشيه. لكن ينبغي على قول =

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا[1] بالصلاة[2] على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد[3] الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين: الأول[4]: أن الأمة بعد[5] اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، اختلفوا في أنه مؤمن، وهو مذهب أهل السنة والجماعة. أو كافر، وهو قول الخوارج.

= الجمهور أن يستثنى منه البغي الناشئ عن اجتهاد وشبهة متلبسة في عهد الصحابة بالتأويل؛ ليخرج عنه بغي أهل الشام على علي المرتضى ﷺ؛ لأنه لا يعدّ من الكبائر بل من الخطأ في الاجتهاد.

وإنما يخرج عن حريم المعصية؛ لاتفاق الأكثر عليه؛ لحديث «من أخطأ فله أجر واحد» على ما في «صحيح مسلم» وغيره. وإنما قيدناه بعهد الصحابة؛ لأنه لا يسمع التأويل الفاسد فيمن بعدهم؛ لفشو أحاديث وعيد البغي بعد تدوين كتب الحديث على ما حققه صاحب «إزالة الخفاء»، وسنحقق الأمر فيما يأتي من مقامه. وأما بغي خوارج نهروان فهو وإن كان في عهد الصحابة فلم يكن من الصحابة، ومبنى كل ذلك حسن الظن لهم فيما فعلوا أنهم قصدوا الخير فأخطؤوه.

(١) قوله: هذا: [اسم الإشارة صفة لـ«يومنا»].

(٢) قوله: بالصلاة إلخ: ويشير إليه حديث «صلوا على كل برٍّ وفاجر» على ما يأتي تخريجه، وأحاديث الصلاة على كل من قتل بالقود أو حد الزنى أو غير ذلك، وكذا عمل الصحابة عليه فيما بعد عهد النبوة بالصلاة والدعاء والاستغفار في حق أهل الكبائر والبغاة، حتى جوز عثمان ﷺ وغيره جواز الصلاة خلف إمام أهل البلوى وهم الطغاة العصاة، وصلى الصحابة والتابعون خلف ملوك بني أمية وولاتهم كالحجاج وأمراء العباسية، وقد يستأنس عليه بقوله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة: ١٠٢) ثم قوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ﴾ (التوبة: ١٠٣)، وبمفهوم قوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (التوبة: ٨٤). فعلم أن المانع عنه هو الكفر ولولاه لجاز، وبمفهوم قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ الآية (التوبة: ١١٣)، ويؤيد أصل المطلوب أيضا قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ الآية (الأنعام: ٨٢)، فعلم أنه قد يخلو عنه، ولذا قيد به.

(٣) قوله: بعد إلخ: [وبعد ورود قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (التوبة: ١١٣)، وقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا﴾ (التوبة: ٨٤).]

(٤) قوله: الأول: [مأخوذ من الأقوال.]

(٥) قوله: بعد: [الظرف متعلق بقوله: «اختلفوا»].

أو منافق، وهو قول الحسن[١] البصري؟ فأخذنا[٢] بالمتفق عليه، وتركنا[٣] المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق، ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب: أن هذا[٤] إحداث للقول المخالف لِما أجمع[٥] عليه السلف من عدم المنزلة ....

لكونه متيقنا به — عن هذا الوجه — فهو بدعة سيئة

---

(١) قوله: الحسن إلخ: [لكن قيل: رجع الحسن عنه.] هو ابن أبي الحسن يسار من سادات التابعين وفقهائهم والمكثرين منهم ومن أكبر مشايخ الصوفية، ومتمسكه لقوله أمران: سمعي وعقلي، فالأول: مثل آيات علائم النفاق وهي من الكبائر، والعلامة دليل يستدل به على ما هي علامته ويثبت بها وجوده، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الآية (النساء: ١٤٢)، وقوله: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ ٱللَّهَ﴾ الآية (التوبة: ٦٧)، ومثل أحاديث علاماته، كحديث: «آية النفاق ثلاث» الحديث، على ما أخرجه الشيخان. فعلم أن الكبائر أدلة النفاق، فبثبوتها يثبت.

والثاني: أن من اعتقد أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه، فإذا زعمه وأدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاده. انتهى **قلت**: هذا هو الذي بسطناه سابقا. وأجيب عن الأول أنه ورد تغليظا، فهو متروك الظاهر، كحديث ترك الصلاة، ألا ترى من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعا، كإخلاف إخوة يوسف. وعن الثاني: أن مضرة الحية عاجلة محققة، وعقوبة الذنب آجلة غير محققة؛ بجواز التوبة والعفو. انتهى وهذا أيضا مما فصّلناه.

(٢) قوله: فأخذنا إلخ: هذا ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد، فرجع عمرو إلى مذهبه. لكن هذا الدليل واه جدا ليس بشبهة أيضا وأضحوكة لمترعرع في العقل، فلو أخذوا به ذهبت عنهم الدين وداموا في عذاب مهين؛ فإن نبوة عيسى مثلا متفق عليها بيننا وبين النصارى، ونبوة محمد ﷺ مختلف فيها، فلو قالت النصارى: أخذنا بالمتفق عليها وتركنا المختلف فيها، ما تقول لهم المعتزلة؟ وله نظائر لا تحصى في الإلهيات والنبوات والإمامة والمبدأ والمعاد مما يهدم أصول المعتزلة وفروعهم كلها، لا يشذ منها شيء.

(٣) قوله: وتركنا إلخ: [لكونه مشكوكا.]

(٤) قوله: أن هذا: [أي سلب الإيمان والكفر عنه.]

(٥) قوله: لما أجمع إلخ: [متعلق بالمخالف لا تعليل له.] قيل: لا إجماع عند مخالفة الحسن؛ فإنه من أعظم المجتهدين. وأجيب بأنه لا يقول بالواسطة؛ فإن النفاق كفر مضمر، فالقسمة الأولية إلى مؤمن وكافر، ثم الكافر قسمته إلى مجاهر ومنافق، ثم أفرز هذا القسم باسم، وأبقي لفظ «الكافر» على المجاهر؛ لتبادره في تحاور الشرع وعامة مظان النصوص. وبأن المراد إجماع متقدم على الحسن، وهو إجماع الصحابة. وأورد عليه أنه لو كان مجمعا عليه في الصحابة لما وسع الحسن أن يخالفه؛ فإنه معصية شديدة. ولا يبعد أن يقال: لعله لم يبلغ الحسن، أو بلغه وكان سكوتيا، ولم يزعمه حجة، أو كان مصرّحا قوليا ورجح عليه مؤدى النصوص القرآنية أو الأخبار الكثيرة، فغايته الخطأ في الاجتهاد، ولا معصية فيه مع أن العصمة مختصة بالأنبياء لا يتجاوز غيرهم حتى الصحابة فضلا عن التابعين.

بين المنزلتين، فيكون باطلًا.
منزلتي الإيمان والكفر

مأخوذ من النصوص (السجدة: ١٨)
الثاني: أنه لَيس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾، جعل المؤمن
من الوجهين الظاهر أن المراد به المؤمن الكامل الإيمان فلا دليل
مقابلًا للفاسق، وقوله عليه السلام: «لا يزني[1] الزاني وهو مؤمن»، وقوله عليه السلام: «لا إيمان[2] لمن لا أمانة
على كمال إيمانه وعلى وفق مقتضاه
له». ولَا كافر؛ لـما تواتر مِن أنّ الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يُجرُون[3] عليه أحكام المرتدين،
فعلا أو قولا أو اعتقادا بهذا الارتكاب من القتل وعدم الإرث
ويدفنونه في مقابر المسلمين.
لكن كما أنه علامة عدم الكفر فهي علامة الإسلام أيضا

والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر؛ فإن الكفر مِن أعظم الفسوق، والحديث
بتعميم الفاسق وإرادة الفرد الكامل نافرماني
وارد على سبيل التغليظ[4] والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث الدالة على
في باب الزنى وغيره والتشديد الكبائر الظرف متعلق بقوله: «وارد»
أن الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذر رضي الله عنه لَـمَّا بالَغ في السؤال: «وإن زنى[5] وإن سرق، ......
اسمه جندب الغفاري

---

(١) قوله: لا يزني إلخ: أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، وههنا أخبار أخر في معناه كحديث أبي هريرة في رفع الإيمان على الرأس منفصلا كالظلة عنه عند الزنى والسرقة، وغير ذلك مما مبسوط في كتب الحديث.

(٢) قوله: لا إيمان إلخ: أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» من حديث عبادة بن الصامت، ورواه أحمد وأبو يعلى [في] «مسنديهما» والبيهقي في «الشعب» من حديث أنس مرفوعا بلفظ: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له». وروى الديلمي بلا سند عن أنس مرفوعا: «من مات من أمتي وهو يعمل عمل قوم لوط نقله الله إليهم حتى يحشر معهم». وحكاه ابن عساكر عن وكيع، وروى الديلمي والقضاعي في «مسنديهما» عن أبي سعيد رفعه: «الغيرة من الإيمان، والمذاء من النفاق». وهو يؤيد الحسن أيضا. وأما أمثال «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» على ما رواه الشيخان فكثيرة، وحملها أهل السنة على كمال الإيمان، وهو بالائتمار والانتهاء.

(٣) قوله: ولا يجرون إلخ: فيقيمون عليه حد الزنى والشرب والقذف، ولا يقتلونه بالردة بالكفر الطارئ بعد الإيمان، ولأنه يلزم بينونة المرأة بمجرد رميه إياها؛ لأنه يلزم ردة أحدهما بالكذب، فلا يقع قضاء ولا لعان، وهو باطل بالتنزيل.

(٤) قوله: التغليظ إلخ: قيل: فيلزم الكذب في خبر الشارع. وأجيب بأن المراد هو الإيمان الكامل، وحذف هذا القيد تغليظا ومبالغة؛ لتنزيل نفيه في صورة نفي المطلق، وهو اعتبار لطيف كما تقرر في المعاني. وقيل: هو من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ (الأنفال: ١٧)، فهو أيضا مبالغة؛ لعدم جريه على موجب الإيمان.

(٥) قوله: وإن زنى إلخ: أخرجه الشيخان من حديث أبي ذر، ورواه الترمذي وصححه بلفظ: «أتاني جبرئيل فبشرني أنه من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة». قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «نعم». قال الترمذي: وفي الباب عن أبي الدرداء. انتهى =

على رغم[1] أنف أبي ذر»[2].

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة[3] في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ....

مع أن الحكم بغيره أو عدم الحكم بمنزلة كبيرة لا كفر عندكم (المائدة: ٤٤)

= وأخرجه مسلم من وجهين: من طريق المعرور بن سويد عن أبي ذر وليس فيه ذكر رغم الأنف، ومن طريق أبي الأسود الديلي عنه بلفظ: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة». قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» الحديث، قالها ثلاثا، ثم قال في الرابعة: «على رغم أنف أبي ذر». قال: فخرج أبو ذر وهو يقول: وإن رغم أنف أبي ذر. وأخرجه من حديث ابن مسعود وجابر في دخول غير مشرك الجنة.

(١) قوله: على رغم إلخ: بفتح الغين وكسرها مأخوذ من «الرغام»، وهو التراب، يقال: «أرغم الله أنفه» أي ألصقه بالرغام -بفتح الراء- وأذله، فمعناه: على ذُلٍّ من أبي ذر؛ لوقوعه مخالفا لما يريد. وقيل: على كراهة منه. وإنما قاله له؛ لاستبعاده العفو عن الزاني السارق المنتهك للحرمة واستعظامه ذلك. وتصور أبي ذر بصورة الكاره الممانع؛ لشدة نفرته من معصية الله وأهلها، قاله النووي.

(٢) قوله: أنف أبي ذر: [ورواه أبو حنيفة عن عبد الله بن أبي حبيبة عن أبي الدرداء في قصته، وفيه هذه اللفظة ثلاثا، وفي آخره: «وإن رغم أنف أبي الدرداء». قال: فكأني أنظر إلى إصبع أبي الدرداء السبابة يومئ بها إلى أرنبته. ورواه عن الإمام جم غفير، أخرجه محمد في «الآثار»، والحارثي وطلحة والأشناني في مسانيدهم، والحديث أخرجه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير» و«الأوسط» ومسدد وأبو يعلى.]

(٣) قوله: الظاهرة إلخ: منها ما ذكره، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧)، ومنها قوله في الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، ومنها قوله: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ الآية (طه: ٤٨)، والفاسق معذب، فيكون كافرا مكذبا. ومنها قوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ (الليل: ١٤-١٦)، فعلم أن صالي النار كافر. ومنها قوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ الآية (المؤمنون: ١٠٥)، والفاسق ممن خف موازينه.

ومنها قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، والفاسق مسود وجهه، فيكون كافرا بحكم سياقه، أي قوله: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ الآية (آل عمران: ١٠٦). ومنها قوله: ﴿هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ (البلد: ١٩)، والفاسق من أصحابها؛ لشؤم أعماله. ومنها قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧)، والفاسق آيس من روحه. ومنها قوله: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ (آل عمران: ١٩٢)، مع قوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧).

ومنها قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾ الآية (الحاقة: ٢٥-٣٣)، ومنها قوله: =

وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰٓئِكَ[1] هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، وكقوله ﷺ: «مَن ترك[2] الصلاة متعمدًا فقد كفر[3]».
بلا عذر

=﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (هود: ١٨). وقوله: ﴿لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ (آل عمران: ٦١)، ولا لعنة إلا على الكافر، ومنها قوله: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ الآية (السجدة: ٢٠)، ومنها قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (المدثر: ٤٢- ٤٦). ومنها قوله في القسمة: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ (الزمر: ٧١)، وقوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ (الزمر: ٧٣).

ومنها أحاديث كثيرة غير محصاة، كحديث ابن مسعود رفعه: «ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبر»، وكحديث أبي هريرة: «من غشنا فليس منا»، وحديث ابن مسعود: «ليس منا من ضرب الخدود»، وحديث حذيفة: «لا يدخل الجنة نمام»، وفي لفظ: «قتات»، وحديث أبي ذر: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة» الحديث، وهم مسبل الإزار والمنان ومنفق السلعة بيمين الزور، أخرجها مسلم، وأمثالها لا تحصى. ومنشأ تورط الخوارج هو غفلتهم عن مظان التغليظ واعتبار التصديق الإيماني في الفاسق، وعن مظان الصرف عن الظاهر، فأهدروا كل ذلك فهلكوا. والجواب تفصيلا مذكور في المطولات.

(١) قوله: فأولئك: [فعلم اتحاد الكافر والفاسق.]

(٢) قوله: من ترك إلخ: أخرجه الدارقطني في «علله» من حديث أنس، وعن الربيع مرسلا، وصوّبه. ورواه البزار في «مسنده» من حديث أبي الدرداء مرفوعا: «فمن تركها متعمدا فقد كفر». وأخرجه الترمذي والنسائي وأحمد وابن حبان والحاكم من حديث بريدة: «فمن تركها فقد كفر». وروى مسلم عن جابر رفعه: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»، وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وصححه الترمذي. وبلفظ المصنف أخرجه الطبراني في «معجمه الأوسط» من حديث أنس بسند حسن.

(٣) قوله: فقد كفر إلخ: قد يحمل على ظاهره، فقيل: يكفر تاركها؛ بناء على أن بعض المعاصي جعل شعار الكفر وأمارة التكذيب كإلقاء المصحف على ما مر، ولا نزاع فينا، وقد يؤوّل، فقيل: معناه قرب من الكفر، فجعل قريبه عينه؛ كالخلود في قتل المؤمن. وقيل: المراد به تركها بالاستحلال. وقيل: تركها من حيث هي صلاة وعبادة. وقيل: المراد به كفران النعمة. وقيل: المراد به الشركة مع الكفرة في عدم عصمة الدم. وقيل: أريد به التشبيه ولو من وجه، كما في حديث: «من تشبه بقوم فهو منهم». وقيل: خبر الواحد لا يعارض الإجماع القطعي.

وأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ الآية فهو أن الحكم هو التصديق، ولا نزاع في كفر غير المصدق، مع أن الموصول عام في النفي، معناه: من لم يحكم بشيء مما أنزل الله، وكفره ظاهر. وعن قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ الآية فهو أن الحصر ادعائي للمبالغة، وإلا فالكافر قد يكون قبل الإيمان، وقيل: ضمير الفصل للتأكيد، لا للحصر.

وفي أن[1] **العذاب مختص بالكافر**: كقوله تعالى[2]: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ[3] عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (طه: ٤٨)، وقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ[4] إِلَّا ٱلْأَشْقَى ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (الليل: ١٥، ١٦) لا بغيره، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ[5] ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧) إلى غير ذلك. والجواب: أنها متروكة الظاهر؛ للنصوص القاطعة أي الدالة بالقطع على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع[6] المنعقد على ذلك ما مرّ. والخوارج خوارج[7] عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم. في انعقاده

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به

أريد به مطلق الكفر، وذكر الشرك؛ تأسيا بالآية

بإجماع المسلمين[8]، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلًا أم لا؟ أي مغفرة المشرك فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلًا، ....

---

(١) قوله: وفي أن إلخ: عطف على قوله: «في أن الفاسق»، ومشير إلى أن المدعى يثبت بمجموع هاتين المقدمتين بعد ظهورهما من النصوص.

(٢) قوله: كقوله تعالى: [﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ﴾ الآية (طه: ٤٨).]

(٣) قوله: أن العذاب: [أي عذاب الخلود، فلا دليل.]

(٤) قوله: لا يصلاها: [أي نارا تلظى، فهي نار خاصة، فلا دليل.]

(٥) قوله: إن الخزي: [أي الدائم أو الكامل، فلا وجه لهم.]

(٦) قوله: والإجماع: [من الأمة قبل حدوث الخوارج.]

(٧) قوله: خوارج: [أي جماعات خارجة، وإلا فلا يجمع على «فواعل» إلا الاسم أو المؤنث من الصفات، لا المذكر منها، وفيه تجنيس لا يخفى. وفيه دفع دخل، هو أنه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة الخوارج وهم من المسلمين؟ فالجواب أن المراد بالإجماع: إجماع الصحابة وهم قبلهم، ولو سلم فالمعتبر إجماع أهل الحل والعقد، والخوارج ليسوا منهم، بل من المبتدعة.]

(٨) قوله: بإجماع المسلمين إلخ: [وبالنص القرآني.] من أهل السنة وغيرهم بشرط أن يموت من غير توبة، وإلا فالكفر وغيره مغفور بالتوبة إجماعا. والمراد بالشرك: مطلق الكفر على ما تقرر في العرف الشرعي، ومنشؤه كثرة المشركين في العرب بالنسبة إلى أهل الكتاب، ولا يراد خصوص كفر المشركين. والمراد بالمسلمين: هم السلف والصدر الأول وتبعهم قبل ظهور الاختلافات الاعتقادية، فلا ينافيه مخالفة الجاحظ وغيره حيث قالوا: الخلود في حق الكافر المعاند أو المقصر، والبالغ بجهده =

وإنما عُلِم عدمُه بدليل السمع. وبعضُهم إلى أنه يمتنع عقلًا[1]؛ لأن قضية الحكمة التفرقةُ[2] بين المُسيء والمُحسِن، والكفر نهاية[3] في الجناية، لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلًا، فلا يحتمل العفو ....

(أي عدم غفرانه - من النص - أي موجبها ومقتضاها - العاصي - الصالح - أي المعصية - أي الجواز - حتى يمكن رفع عقوبته بهذا الاحتمال)

= في تحقيق الإسلام: إذا لم يتبلّغ له دلائل الحق فمعذور. قلنا: كل منهم إما معاند أو مقصر بعد بلوغ الدعوة؛ لكمال وضوح أدلة الحقية، فافهم.

(١) قوله: يمتنع عقلا إلخ: وهم المعتزلة؛ بناء على أصلهم في القبح العقلي ووجوب رعاية الحكمة وامتناع خلافها بالذات، فهذه الأدلة لا تصلح إلا من قبلهم، لكن قال النسفي الحنفي في «العمدة»: تخليد المؤمنين في النار والكفار في الجنة يجوز عقلا عند الأشاعرة، إلا أن السمع ورد بخلافه، وعندنا أي الحنفية لا يجوز. انتهى

واختار ابن الهمام قول الأشاعرة؛ لجواز أن يعذب المصر على الكبيرة بالخلود لو لا النصوص بخلافه، ولجواز تخليد الكفرة في الجنة عقلا لو لا نصوص الخلود؛ لأنه من باب العفو عن حقه، وإسقاطه جائز لصاحبه، ولو لا جواز تخليد الفاسق في النار عقلا لما جوزه المعتزلة.

قال: وظن الحنفية أن العفو عن الكفر مناف للحكمة؛ لعدم المناسبة: غلط، أي لأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا عن المعصية، فما ظنك بعد قواطع التنزيل والخبر؟

وأما ظن أن عقوبة الكفر واقعة فهو على الحكمة، فعدمها خلافها: ففاسد؛ لقصور فهم مناسبة الشيء للضدين، كقتل الملك عدوه إذا ظفر به، وعفوه عنه؛ لعدم الالتفات إليه؛ تحقيرا لحاله. ثم نقل عن «العمدة»: أن الظلم والسفه والكذب غير مقدور له تعالى، وعند المعتزلة مقدور ولا يفعل. انتهى وهذا عكس بيان المذهب، كما حققه ابن الهمام: أنه عند الأشاعرة مقدور؛ إذ أبلغ التنزيه أنه قادر عليه مع الامتناع عنه اختيارا، فعلم أن الكذب مقدوره تعالى غير ممتنع عقلا، بل نصا وحكمة عند أهل السنة. وغير مقدور له عند المعتزلة، كما حقق سابقا.

(٢) قوله: التفرقة إلخ: لكن لم يثبت حصر التفرقة في هذه، أي تخليد الكفرة؛ لجواز كونها بوجه آخر، مثل إثابته المحسن وعدم إثابته المسيء، أو تعذيب الكفرة أطول مكثا من العصاة، ثم المغفرة بعده، مع أنه يجوز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية، كذا قيل.

(٣) قوله: نهاية إلخ: فيه أنه ممتد، وله عرض، ومراتبه متفاوتة، فلو كان حدا لم يمتد فيما فيه حد، فلو كان فهو كفر الدهرية، مع أنه لو سلم أنه نهاية فالعفو غير ممتنع اللحوق له؛ لأن لصاحب الحق خيارا في كل جناية ولو أعظم من كل جناية، على أن نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية، ولا يبطل التفرقة؛ لجوازها بدون جهة العفو، مع أن شيئا غير واجب عليه تعالى.

ورفع الغرامة.
أي باربرداري سزاي آن

وأيضًا الكافر يعتقده حقًّا ولا يطلب له عفوًا(١) ومغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة. وأيضًا هو اعتقاد(٢) الأبد(٣) فيوجب جزاء الأبد(٤)، وهذا بخلاف سائر الذنوب.
إذ هي غير مؤبدة

ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها، خلافًا(٥) للمعتزلة.
أي بدون التوبة

وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، والآيات(٦) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.
أي مغفرة ما دون الشرك — أي تلميح إليها — أي بيانه بهذه العبارة

---

(١) قوله: عفوا إلخ: صدوره فيه تعالى لا يجب فيه طلب الطالب، مع أن فسق أهل الهوى كذلك؛ لاعتقادهم حقية بدعهم.

(٢) قوله: اعتقاد: [أي اعتقاد مؤبد في قلبه، أو هو لا يعتقد زواله، أو يوم الجزاء، أو وقوع خلافه.]

(٣) قوله: الأبد: [لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾ (النبأ: ٢٧)]

(٤) قوله: جزاء الأبد إلخ: [﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠).] فيه ما مر سابقا وآنفا، مع أن الوجوب غير مسلم. والحق أن هذه الأدلة لا تصلح إلا من قبل المعتزلة، لا من قِبَل أحد من أهل السنة، فافهم.

(٥) قوله: خلافا إلخ: قد يحتجُّ من قبلهم: أن الوعيد إخبار بالعقاب، فلو لم يُعَذَّبْ صاحب الكبيرة وعفي عنه لزم الكذب في خبر الشارع، وهو محال. وأجيب بأنه لا يثبت به إلا وقوع العذاب لا وجوبه؛ فإن الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا.

وفيه أولا: أن استلزام نقيضه -وهو عدم الوقوع للخلف والكذب المحال- يورث وجوب الوقوع؛ لأن استحالة أحد النقيضين ولو بالغير تستلزم وجوب الآخر.

وثانيا: أن وقوعه أيضا في حق كل صاحب كبيرة لا يسلمه أهل السنة، بل يقولون بأنه قد يعفى عنه بدون التوبة أيضا، فلو سلم أن وقوعه مع عدم الوجوب لا يلزمه الكذب فعدم وقوعه يلزمه ذلك قطعا. فالأصوب في الجواب أن يقال: إنه لا يثبت بالنصوص عمومُ وقوعه في حق كل من العصاة، بل وقوعه في حق المجموع في الجملة. أو يقال: الثابت بها استحقاقهم لذلك، لا وقوع مستحقهم، كما في قوانين تدابير الملك للسلطان يبين: أن من فعل كذا يُفْعَلُ به كذا، لا يراد به: أنه يفعل به الملك لا محالة، حتى لو عفا عنه يعد كاذبا، بل بمعنى أنه يستحقه، عذبه الملك أو عفا عنه. أو يقال: لو سلم فيخصص العمومات بنصوص أخر قرآنية ونبوية تواترت وتظافرت غير محصاة في وقوع العفو؛ جمعا بين الأدلة، وإبعادا لها عن التدافع.

(٦) قوله: والآيات إلخ: كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ (الزمر: ٥٣)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ (هود: ١١٤). وأمثال ذلك كثيرة. وأما الأحاديث فغير محصاة أصنافها، فضلا عن أفراد الأصناف. فمنها: أحاديث الكفارات، كأحاديث تكفير الحج للذنوب كلها، كما رواه الشيخان عن أبي هريرة: «وحجة =

والمعتزلة يخصّصونها[١] بالصغائر[٢] أو بالكبائر المقرونة بالتوبة[٣]، وتمسكوا بوجهين:

الأول: الآيات والأحاديث الواردة[٤] في وعيد العصاة.

والجواب: أنها على تقدير[٥] ....
....

= مبرورة ليس لها جزاء إلا الجنة». وأخرجا أيضا: «من حجَّ فلم يرفث ولم يفسق: خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». وفيه أحاديث كثيرة.

ثم في أخبار التكفير أنحاء متوافرة، في بعضها: تساقط الذنوب، وفي بعضها: غفر له ما تقدم من ذنبه، ونحو ذلك.

ومنها: حديث البطاقة.

ومنها: أحاديث الشفاعة على كثرتها.

ومنها: أحاديث الرحمة في يوم القيامة. وهكذا مما تظافر به كتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم والمصنفات والأجزاء.

(١) قوله: يخصصونها: [أي المغفرة أو النصوص، والفاسق غير التائب له حكم الكافر، فكأنه داخل في ﴿أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ (النساء: ٤٨).]

(٢) قوله: بالصغائر: [فله أن يغفر صغائر غير الفاسق أو يعذبه بها. ومغفرة الكبائر بعد التوبة واجبة عندهم، فلا يشاء إلا إياها، فلا يلزم المعصية بالمشيئة، كما عند الحكماء. ويصح قولنا: إن شاء خلق العالم وإن لم يشأ لم يخلقه، لكن لا يشاء إلا خلقه.]

(٣) قوله: بالتوبة إلخ: نقل السالمي: أنها مقبولة عندنا من كل ذنب ذكره أو نسيه، والصدقة والاستعاذة والدعاء تنفعه في الدنيا. وعند البعض يشترط ذكره. وعند آخرين يشترط الإنابة من كل ذنب. وعند المعتزلة: هي الإيمان بالله؛ لأنها للكبائر؛ إذ بها يخرج عن الإيمان عندهم. ثم كفَّرهم ببعض عقائدهم، كما هو دأبه. انتهى

ثم التوبة هي الندم على معصية بما هو معصية، مع عزم أن لا يعود إليه إذا قدر عليه. فالزاني إذا صار مجبوبا ثم تاب بأن لا يعود لو قدر عليه: منعه أبو هاشم المعتزلي، وقبله الآخرون. وشرط المعتزلة في التوبة ثلاثة:

١- رد المظالم، ٢- وعدم العود، ٣- واستدامة الندم.

ولا يشترط عندنا منها أمر، بل العزم على عدم العود وقت التوبة كاف، ورد المظلمة واجب آخر. ثم في صحة التوبة المؤقتة والتوبة المخصصة ببعض الذنوب خلافٌ بين المعتزلة، وقالت الأشاعرة بصحة التوبتين، كذا في «المواقف» وشرحه.

(٤) قوله: الواردة: [لا سيما المؤذنة بالخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ۝٦٩ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ الآية (الفرقان: ٦٨- ٧٠).]

(٥) قوله: على تقدير: [مشير إلى الجواب بمنع عمومها، وأنها عقود غير مسورة بالكلية.]

عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب[1]. وقد كثرت[2] النصوص في العفو، فيخصص المُذنِب المغفور عن عمومات[3] الوعيد.

لكل عاص

وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد[4] كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحقّقون على خلافه، ..

من المتوعد — لا الخلف في الوعد — أي خلاف هذا الزعم

---

(١) قوله: دون الوجوب: [فلا يجب العذاب.]

(٢) قوله: وقد كثرت إلخ: منها: ما مر.

ومنها: أحاديث المغفرة بالاعتراف في الموقف.

ومنها: أحاديث كون العقوبات كفارات، لكنها زواجر عند الحنفية على ما تقرر. والعجب من السالمي أبي شكور مع تصلبه في الحنفية وإفراطه في جمود مسلكه! أسند كون الحدود كفارة مطهرة للذنوب إلى أهل السنة والجماعة، وإنكاره إلى المعتزلة والروافض أنها عندهم زواجر.

ومنها في الصحيحين: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا همّ ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفّر الله بها من خطاياه».

ومنها: ما رواه أبو حنيفة عن واصل عن زيد بن وهب عن أبي ذر مرفوعا: «من مات لا يشرك بالله دخل الجنة». هكذا رواه ابن خسرو في «مسنده»، وأخرجه أحمد والشيخان من حديث، وأحمد والروياني والطبراني في «معجمه الكبير»، والبغوي من حديث أبي أيوب، وأحمد والبزار في «مسنديهما» من حديث أبي سعيد، وأبو نعيم في «الحلية»، والنسائي وابن خزيمة في «صحيحه» من حديث أبي الدرداء. وللحديث طرق كثيرة.

ومنها: ما رواه البيهقي وغيره عن عبادة مرفوعا في البيعة على عدم الشرك والسرقة والزنى. وفيه: «ومن أصاب من ذلك شيئا، فعوقب به: فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئا، فستره الله عليه: فهو إلى الله، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه». وعنه أيضا مرفوعا في الصلوات الخمس، وفيه: «ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة». انتهى

وههنا أحاديث أخر من حديث في دخول غير مشرك الجنة، ومن حديث أنس في الموحد مرفوعا: «ولا تخرجه من الإسلام بعمل». أخرجهما البيهقي وغيره، بل الأحاديث في أمثاله غير محصاة كما قدمنا، وكذا الآيات كثيرة.

(٣) قوله: عن عمومات إلخ: [وإنما يعم أفراد غير المغفور.] سواء كانت مشيرة إلى الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ (الجن: ٢٣)، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ الآية (النساء: ٩٣). أو لم تكن مشيرة إليه، كقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، وهذا على تقدير عموم هذه النصوص في حق الكل، وإلا فلا خصوص بلا عموم.

(٤) قوله: في الوعيد إلخ: هو مذهب الأشاعرة ومن سار بسيرهم، فالخلف في الوعيد لا يوجب نقصا؛ =

كيف وهو تبديل [1] للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (ق: ٢٩).

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرًا له على الذنب، وإغراء [2] للغير عليه، وهذا ينافي حكمة [3] إرسال الرسل. والجواب: أن مجرّد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب، فضلًا عن العلم. كيف! والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجّح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به [4] زاجرًا.

ويجوز العقاب [5] على الصغيرة

سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا [6]؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ....

= لأنه كرم، وهو كمال. والتحقيق ما قدمنا أنه لا قبح فيه؛ لأنه إسقاط الحق من قبل صاحبه، كإبراء رب الدين المديون عن دينه.

(١) قوله: وهو تبديل إلخ: ويلزمه الكذب أيضا، وهو قبيح منزه عنه سبحانه، وقد أدحضناه فيما سلف. وقد يقال: الكريم إذا أوعد فشأنه بناء ذلك على المشيئة وإن لم يصرِّح بها، بخلاف الوعد، فلا كذب ولا تبديل، وإنما حذف ذلك تخويفا وزجرا. وقيل: لا إخبار فيها، بل هي إنشاء، قصد بها الدعاء على العصاة في صورة الوعيد، والمؤمنين في صورة الوعد، فلا محذور، لكن صدور الدعاء منه تعالى محل إشكال، إلا أن يقال: إنه بناء على العرف، كما في قوله تعالى: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (المنافقون: ٤).

(٢) قوله: وإغراء: [بالغين المعجمة: برانگيختن وورغلانيدن.]

(٣) قوله: حكمة: [هي الانزجار عن القبائح، والحث على المحاسن.]

(٤) قوله: به: [فاعل، والباء زائدة.]

(٥) قوله: ويجوز العقاب إلخ: [خلافا للمرجئة والجهمية، قالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب. وقد يحتج له بحديث عمر بن الخطاب مرفوعا: «كما لا ينفع مع الشرك شيء كذا لا يضر مع الإيمان شيء». أخرجه الخطيب، وفي سنده المنذر بن زياد الطائي، قال الدارقطني: متروك. وساق له العقيلي في كتابه هذا الحديث، وساق له ابن عدي في «كامله» مناكير، وقال عمرو بن علي القلاس: كان كذابا، لكن الحديث أخرجه أبو نعيم في «الحلية»، والطبراني من طريق آخر أيضا.] أي عقلا وسمعا أيضا، ولا قطع بأحد الجانبين إلا عند التكفير بالحسنات، كالحج والصلوات الخمس ورمضان وصلاة الجمعة وأفعال الوضوء، كما ورد: أنها كفارات للذنوب والخطايا. وقد كثرت به الأخبار والآثار.

(٦) قوله: أم لا إلخ: لكن إذا ضمَّ المكفِّر من الحسنات إلى اجتناب الكبائر: تغفر الصغائر، وهو المحمل لقوله تعالى: =

﴿وَيَغْفِرُ[١] مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا[٢]﴾ (الكهف: ٤٩)، والإحصاء[٣] إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك[٤] من الآيات والأحاديث.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً[٥]، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع[٦]؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١). وأجيب بأن الكبيرة[٧] المطلقة هي الكفر[٨]؛ ..

(عن المحصى المجموع في الكتب — أي لا يترك — عليه — أي غالبا عادة — بل هو واجب العفو — نمحها — الصغائر — هذا المقام حققناه وبسطناه في رسالة لنا في أجوبة بعض الأسئلة)

= ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (هود: ١١٤)، وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية (النساء: ٣١)، ولأحاديث كفارات ورد فيها لفظ: «ما اجتنبت الكبائر».

(١) قوله: ويغفر: [والمغفرة لا تتصور إلا فيما يتصور فيه العقوبة.]

(٢) قوله: أحصاها: [الإحصاء: شمردن وضبط كردن.]

(٣) قوله: والإحصاء: [تتمة للدليل؛ لأنه لم يكن صريحا في العقوبة.]

(٤) قوله: إلى غير ذلك: [كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ (الزلزال: ٨).]

(٥) قوله: عقلا إلخ: لأن العقل يجوِّز العقاب عليها من حيث هي معصية، وورد السمع بالعفو عنها؛ لكونها صغيرة غفرت بعوض الاجتناب، فلم يخرج عن حد حريم رعاية الحكمة.

(٦) قوله: أن يقع: [فهو امتناع وقوعي، لا ذاتي ولا واقعي ولا عقلي.]

(٧) قوله: الكبيرة: [فيؤول إلى ما ورد أن الإسلام يجب ما قبله.]

(٨) قوله: هي الكفر إلخ: قيل: لأن المطلق ينصرف إلى الكامل من أفراده.

قلت فيه: إنه ينافي ما تقرر في الأصول: أن المطلق يجري على إطلاقه، ولا ينصرف إلا إلى ما تم فيه معنى المطلق، لا ما نقص فيه، كالمملوك ناقص في المكاتب. لا إلى الكامل من كل جهة ذاتا ووصفا، مع أن الخطاب للمؤمنين لا للكفرة، على أن لفظة «ما» موصولة عامة، وكذا الجمع المضاف إليها، ويشير إليه لفظ الجمع. وتأويل الشارح له بما ذكره تكلُّف بارد، وصرف متمحض عن الظاهر، فالكفر في نظر الشرع ملة واحدة، وهو مضاف إلى الموصول، لا إلى المخاطبين، حتى يلزم مقابلة الجمع بالجمع، كما في: ركبوا دوابهم.

وبالجملة كل ما قاله ههنا عارٍ عن الإنصاف، وأبو شكور في «تمهيده» جنح إلى أن الكبائر إذا اجتنبت كفَّر اجتنابها الصغائرَ عند أهل السنة خلافا للمعتزلة والروافض، وصريح لفظه: أن الحدود والكفارات مطهِّرة لذنوبه، واحتج عليه بقوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: ٢٨). وبحديث رجم الزانية إذ قالت: طهرني. وبحديث: «السيف محّاء للذنوب»، =

الجنس كله؛ لما ورد أنه ملة واحدة

لأنه الكامل، وجمع[1] الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى

اسم «الكبائر» مع وحدة الكفر — اليهودية والنصرانية والوثنية والمجوسية وغيرها

أفراده القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهّد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام

بيانية للموصول

الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

أجزاء الجمع

والعفوُ عن الكبيرة[2]

هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده؛ ليعلم[3] أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ

في قوله: «ويغفر ما دون ذلك»

العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به قوله: **إذا لم تكن عن استحلال.**

أي بقوله: «ويجوز»

= وبحديث: «الموت كفارة لكل مسلم». انتهى ولينظر في صحة هذه الأحاديث، والتحقيق ما ألفينا، ورضي به علي القاري وغيره أن معناه: تكفير الصغائر لا بمجرد الاجتناب، بل بالمكفِّرات المعهودة في الشرع، تركها؛ لظهورها في الشرع، ولبيانها في الأحاديث، وهي مفسرة للقرآن. ولقوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾.

والمكفرات كالصلوات والجمعة ورمضان والحج وغيرها كما ورد في الأخبار، واجتناب الكبائر مستلزم لتكفير هذه الحسنات للسيئات؛ لأنه لو ترك الصلاة مثلا لم يكن مجتنبا للكبيرة، وكذا الصوم والوضوء، فعلى هذا أمكن إسناد التكفير إلى الاجتناب بطريق التسبيب والإفضاء.

(١) قوله: وجمع إلخ: دفع ما يتوهم: أن الكفر واحد، فلا يستقيم الجمع. وجوابه: أنه لاعتبار أنواعه: الدهرية والإشراك والارتداد والكتابية، أو لاعتبار أشخاصه القائمة بهم؛ فإن تعدد العرض قد يكون بتعدد موضوعه، والمقابلة باعتبار الإضافة التقديرية باعتبار القصد، أي كبائركم التي تنهون عنها، وإضافته إلى الموصول لبيان أن جميع المنهي عنه ليست بكبائر، بل منه صغائر ومنه كبائر غير الكفر، فتدبر.

(٢) قوله: عن الكبيرة إلخ: أي يجوز العفو عن الكبيرة بشرط ارتكابها، لا عن استحلالها واعتقاد جوازها، بل مع تصديق حرمتها. والكبيرة غير محصورة، تعرف بإيعاد النار في الكتاب أو الحديث الصحيح، أو شرع الحد عليه، أو تسميته «كبيرة»، أو جعله خروجا عن الدين، أو كونه أكثر مفسدة مما نصَّ على كونه كبيرة، أو مثلها مفسدة.

(٣) قوله: ليعلم إلخ: وللتأكيد والتقرير في محل الخلاف. ثم هذا إذا مات بلا توبة. وقال بعض النبلاء في «حجة الله البالغة»: أفعاله تعالى: إما على جري العادة المستمرة أو على خرق العادة، فلا اختلاف بعد اختلاف الجهة؛ لأن الفاسق بلا توبة يغفر له على خرق العوائد، لا على جري العادة، كما يقال: كل من أكل السم مات، وليس كل من أكله مات. والنقيضان صادقان؛ لاختلاف الجهة. انتهى

=

والاستحلالُ كفرٌ؛ لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق. وبهذا يؤوَّل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

فيما قطع بكونه معصية نصا – فيكون نافيا للإيمان، وهو الكفر – كما مر في أدلتهم – كما في الأحاديث السابقة

والشفاعة[1] ثابتة

للرسل والأخيار[2] في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار[3]، خلافًا للمعتزلة. ....

الأنبياء – جمع «خير» بالتشديد – بيان للمبهم في «المستفيض»

= قلت: لكن هذا لا يصلح عن المعتزلة؛ لأنهم جعلوه ممتنعا بالذات، وعقابه واجبا عليه.

(١) قوله: والشفاعة إلخ: في «المواقف»: أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة له ﷺ. انتهى لكن نقل السالمي في «تمهيده»: أن من المعتزلة مَن أنكر الشفاعة أصلا، ومنهم من أثبتها لثلاثة:

١- لمرتكب الصغائر مجتنب الكبائر؛ ليغفر له بشفاعة نبي أو ملك.

٢- وللتائب عن الكبائر؛ ليقبل توبته.

٣- وللمتقي الورع؛ لزيادة الدرجات على قدر أعماله.

ولا شفاعة عندهم إلا من الأنبياء أو الملائكة. انتهى

قلت: هذا خلاف ما نقله الشارح وصاحب «المواقف» وغيرهما عنهم، وخلاف العقل أيضا؛ لأن قبول التوبة ومغفرة الصغائر عند الاجتناب واجبان عندهم، فلا معنى للشفاعة لواجب الوقوع، كما ردَّه به هو أيضا.

ثم مبنى هذا الاختلاف هو أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم، وعندنا مؤمن، واتفقوا كلهم على: أنه لا شفاعة إلا للمؤمن، لا لواجب الخلود.

(٢) قوله: والأخيار إلخ: فقد أخرج ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان: «ليشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء». وعند الشيخين من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين». وأخرج الترمذي من حديثه أيضا مرفوعا وحسنه: «إن من أمتي من يشفع للفئام، ومنهم من يشفع للقبيلة، وللرجل والرجلين على قدر عملهما». وروى الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم: «ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثرُ من بني تميم».

(٣) قوله: من الأخبار إلخ: منها: أحاديث المقام المحمود، فقد روى أبو حنيفة عن مصعب بن سعد عن أبيه سعد رفعه في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ (الإسراء: ٧٩) قال: «الشفاعة». أخرجه ابن خسرو في «مسنده»، ورواه الإمام أيضا عن عطية عن أبي سعيد وعن أبي روبة عنه وعن يزيد الفقير عن جابر مطولا، وعن سلمة بن كُهَيْل =

وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم لَمَّا لم يَجُز لم تجُز.

(في الكبائر فيها — ولو بلا توبة — فجوازه بالشفاعة — أي المعتزلة)

لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ (المدثر: ٤٨)؛ فإن أسلوب هذا الكلام ....

(وطلب المغفرة لهم هو الشفاعة — للزلة، وإلا فلا ذنب له — أي سياقه)

= عن أبي الزعراء عن ابن مسعود.

وأخرج البخاري من حديث ابن عمر موقوفا في تفسير الآية، وفيه: حتى تنتهي الشفاعة إلى النبي ﷺ، فذلك يوم يبعثه الله المقام.

ومن حديث أبي سعيد في حديث الشفاعة مطولا، وفي آخره: ثم تلا هذه الآية: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ﴾ الآية، وقال: وهذا هو المقام المحمود الذي وعده نبيكم ﷺ.

وروى أحمد والبيهقي من حديث أبي هريرة رفعه في تفسير الآية، فقال: هي الشفاعة.

وروى أحمد من حديث كعب بن مالك رفعه: «يحشر الناس يوم القيامة فأكون أنا وأمتي على تلّ، فيكسوني ربي حلّة خضراء، ثم يؤذن لي، فأقول ما شاء الله أن أقول، فذلك المقام المحمود».

ومن حديث ابن مسعود مطولا في تفسير المقام المحمود، وفيه: «ثم أقوم عن يمين الله مقاما يغبطني فيه الأولون والآخرون». انتهى

وعليه ذهب البعض: أنه يجلس مع الله على الكرسي. ورده الواحدي بوجوه عقلية. وأجيب بأنه أخرجه أحمد من طرق شتى، وصححه الدارقطني، وأنكر على منكره وأنشد:

حديث الشفاعة عن أحمد إلى أحمد المصطفى نسنده
وجاء الحديث بإقعاده على العرش أيضا ولا نجحده
أمِرُّوا الحديث على وجهه ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ولا تنكروا أنه يقعده. انتهى

وهذا دأب السلف، لا يصرفون النصوص، ويكلون كيف المتشابه إلى منزله. والمقام المحمود قيل: هو إعطاء لواء الحمد.

وقيل: الشفاعة لإخراج بعض أهل النار.

وقيل: قبول شفاعته إذ يقوم بعد ما يقوم جبرئيل ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى.

وقيل: مقام أقرب فيه من جبرئيل.

يـدل على ثبوت⁽¹⁾ الشفاعة في الجملة، وإلا لَـمَا كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى
في قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ﴾ — ناامیدی
تـقبيح حالـهم وتحقيق يأسهم: مَعنًى؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يُوسَّموا[2] بما يخصّهم،
أي جعله متحققا — اسم «كان» — من التوسيم، من السمة، وهي العلامة
لا بمـا يعمّهم وغيرهم.
بحال يشملهم والمؤمنين

وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرِد عليه أنه إنما يقوم
ومنه مفهوم الشرط ومفهوم الصفة ومفهوم اللقب — تفريع على المنفي، لا النفي
حجة على مَن يقول بمفهوم المخالفة. وقوله عليه السلام: «شفاعتي[3] لأهل الكبائر من أمتي». ....
والمعتزلة غير قائلة به، فلا حجة عليهم

---

(١) قوله: على ثبوت إلخ: وعلى أنها ليست بمجرد رفع الدرجة كما تقوله المعتزلة؛ لأن النصوص تشير إلى قبح الحال وتحقق اليأس بنفي الشفاعة عنهم، وهذا النحو من الشفاعة لرفع الدرجة لا يلزم من نفيه ذلك القبح واليأس. وتشير أيضا إلى حق الشفاعة في حق غير الكافرين، أهل الكبائر كانوا أو غيرهم.

وما يتوهم: أن مرتكب المكروه تحريما يستحق حرمان الشفاعة كما في الأصول، فأهل الكبائر أولى بالحرمان: ساقط؛ لأنه يجوز أن يراد حرمان كمال الشفاعة، لا نفي أصلها أو حرمانها عند اجتناب الكبائر، أو حرمان كونه شافعا لا مشفوعا له، أو حرمان شفاعة رفع الدرجة أو عدم دخول النار، فيجوز لإخراجه عن النار، أو حرمانها في بعض مواقف المحشر، مع أن الاستحقاق لا يلزمه الوجود.

(٢) قوله: يوسموا إلخ: أي يبين علائمهم الخاصة لا العامة، فمفهوم المخالفة ثبت من سياق الكلام، وقرب من المفهومية إلى المنطوقية، أو ثبت عن كون السكوت في معرض البيان بيانا.

(٣) قوله: شفاعتي إلخ: روي عن جماعة من الصحابة والتابعين:

١- منهم أنس بن مالك، ولحديثه طرق:

طريق ثابت البناني عنه مرفوعا به، أخرجها البيهقي، وصحح إسناده، والترمذي وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

وطريق أشعث الحداني عنه رفعه به، أخرجها البيهقي وأحمد وأبو داود، وابن خزيمة وابن حبان في «صحيحيهما».

وطريق قتادة عنه رفعه بلفظ: «الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي»، أخرجها البيهقي في «سننه»، وابن خزيمة في «صحيحه». وطريق مالك بن دينار عنه به، وزاد قوله: وتلا قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ﴾ الآية.

وطريق يزيد بن أبان الرقاشي عنه، رفعه بلفظ: قلنا: يا رسول الله، لمن تشفع؟ قال: «لأهل الكبائر من أمتي وأهل العظائم وأهل الدماء». أخرجهما البيهقي. والأخير رواه أبو حنيفة عن يزيد عنه في «مسنده»، وشرحناه في حواشيه، ويزيد مضعف عندهم. =

وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى[(١)].

ولو خصوص ألفاظها آحادا

= وطريق زيادة النميري عنه بلفظ: «إن شفاعتي -أو إن الشفاعة- لأهل الكبائر»، أخرجها البيهقي.

٢- ومنهم جابر بن عبد الله، أخرج الترمذي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث الباقر عنه به مرفوعا. وفي لفظ: «من لم يكن من أهل الكبائر فما له وللشفاعة؟!». وفي رواية: فقلت: ما هذا يا جابر؟ قال: نعم يا محمد، إنه من زادت حسناته على سيئاته فذلك الذي يدخل الجنة بغير حساب، وأما الذي قد استوت حسناته وسيئاته فذلك الذي يحاسب حسابا يسيرا، ثم يدخل الجنة، وإنما الشفاعة شفاعة رسول الله ﷺ لمن أوبق نفسه وأغلق ظهره.

٣- ومنهم كعب بن عجرة، أخرج حديثه الخطيب في «جامعه» والبيهقي في «البعث» عنه: قلت: يا رسول الله، الشفاعة الشفاعة، فقال هذا، فذكره.

٤- ومنهم ابن عباس، أخرج حديثه الطبراني.

٥- ومنهم حذيفة موقوفا: إن الله يغني المؤمنين عن شفاعة محمد ﷺ، ولكن الشفاعة للمذنبين المؤمنين والمسلمين. أخرجه البيهقي.

٦- ومنهم طاوس مرسلا مرفوعا باللفظ الأول، أخرجه عبد الرزاق ثم البيهقي، وقال: هذا مرسل حسن، يشهد لكون هذه اللفظة شائعة فيما بين التابعين.

(١) قوله: متواترة المعنى: منها ما مر. ومنها: حديث جابر رفعه: «أعطيت خمسا: نصرت بالرعب مسيرة شهر. وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا. وأحلت لي الغنائم. وبعثت إلى الناس كافة. وأعطيت الشفاعة». أخرجه الشيخان. ومنها: حديث أبي ذر كذلك، أخرجه أحمد والبزار في «مسنديهما».

ومنها: حديث ابن عمر كذلك، أخرجه البيهقي. ومنها: حديث ابن عباس كذلك، أخرجه الطبراني في «معجمه» وأبو نعيم في «الدلائل». ومنها: حديث أبي هريرة كذلك، أخرجه أحمد والبزار في «مسنديهما»، والبيهقي وابن أبي شيبة، وهذا الحديث أخرجوه عن جماعة آخرين من الصحابة، بسطه الحافظ القاسم بن قطلوبغا الحنفي في تخريج أحاديث «الشفاء». ومنها: حديث حذيفة، رفعه مطولا في باب الشفاعة، أخرجه البخاري. ومنها: أحاديث أنس وأبي هريرة وغيرهما، رفعوها مطولة في انتهاء الشفاعة إليه ﷺ، وقيامه، وإباء بقية الأنبياء عنها، أخرجها الشيخان. وهكذا عن أبي بكر وعقبة ابن عامر وأبي سعيد وابن عباس.

وروى البيهقي وأبو نعيم في «الحلية» من حديث أنس رفعه: «أنا أول من تنفلق الأرض عن جمجمته ولا فخر، وأنا سيد الناس يوم القيامة ولا فخر، ومعي لواء الحمد يوم القيامة، وأنا أول من تفتح له الجنة ولا فخر، فآتي فآخذ بحلقة الجنة» الحديث. وفيه: «فأخِرُّ له ساجدا»، ثم ذكر الشفاعة. وأخرج الطبراني في «أوسطه» من حديث أنيس بسند ليس بقوي، رفعه: «لأشفعن يوم القيامة لأكثر مما في الأرض من حجر وشجر». ومنها: حديث أبي هريرة رفعه، وفيه: «وأنا أدخر دعوتي؛ شفاعة لأمتي يوم القيامة»، أخرجه الشيخان. ولهذه الأحاديث طرق مختلفة، ولكل من هذه الصحابة أحاديث مختلفة في =

واحتجت المعتزلة بمثل[1] قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾.

(البقرة: ٤٨) (غافر: ١٨)

والجواب بعد تسليم[2] دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال: أنه يجب تخصيصها بالكفار[3]؛ جمعًا بين الأدلة.

ولَـمَّا كان أصل العفو والشفاعة ثابتًا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع: قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب. ....

لا تكفي ولا تغني ٢ — نصب على المصدرية أو المفعولية — من الرؤساء والسادة — لأنفسهم من العصاة — صديق أو قريب ٢ — أي الآيات — خبر للجواب — لنا ولكم — من الصحابة — ٣ بعد ما لم يسعهم الإنكار

= المضمون مشتركة في الشفاعة.

وقد وردت أحاديث كثيرة في الدعاء، وفي الأعمال الحسنة لنيل الشفاعة، وهي غير محصاة.

منها: حديث دعاء الوسيلة بعد الأذان، وقد أخرج مسلم من حديث أبي هريرة رفعه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع». وروى الترمذي والدارمي من حديث ابن عباس، ما فيه: «وأنا أول شافع وأول مشفع».

ومنها: حديث أنس رفعه: «أنا أول شفيع يوم القيامة» الحديث. وحديث جابر: «أنا قائد المرسلين، ولا فخر» الحديث، وفيه: «وأنا أول شافع ومشفع، ولا فخر». وحديث أنس، وفيه: «وإني أخبأت دعوتي شفاعة لأمتي».

وحديث أبي بن كعب وأبي هريرة وعبد الرحمن بن أبي عقيل وغيرهم، أخرجها البيهقي.

وبالجملة الأحاديث فيه غير محصاة أنواعها وأصنافها، فضلا عن أفرادها، ومن جملتها أحاديث إخراج الموحدين من النار بشفاعة على كثرتها وتواترها، فالحق أن كل نوع من أحاديث الشفاعة متواتر، فضلا عن مجموعها.

(١) قوله: بمثل: [زاد لفظ المثل؛ إشارة إلى التعدد وعدم الحصر في المذكور.]

(٢) قوله: بعد تسليم إلخ: إشارة إلى أن المراد بالنفس: اليهود؛ لنزول الأولى فيهم، وإلى أن عموم النكرة قد لا يبقى في ضميرها، كما في: «لا رجل في الدار بل على السطح»، لا يلزمه كون كل رجل على السطح.

وفيه: أنه في الإثبات لا النفي، والظاهر نفي للإجزاء، والشفاعة بالذات بلا إذنه تعالى، كما يشير إليه النصوص الأخر الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ (سبأ: ٢٣)، وقوله: ﴿لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ٢٧﴾ (الأنبياء: ٢٧).

(٣) قوله: بالكفار إلخ: كما هو حال المخصص الكلامي بالنسبة إلى العام؛ إذ دلالته عامة والإرادة منه خاصة، كما في الأصول، فالعجب ممن لا يفهمه مع علو كعبه في العلوم وذكاوته!

وكلاهما(١) فاسد.

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب لوجوب العفو عندهم، فلا معنى للعفو(٢).

وأما الثاني: فلأن النصوص دالة على الشفاعة(٣) أي للشفاعة للعفو، أو لجواز العفو بمعنى طلب العفو من الجناية. الأولى لفظة «عن»

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار(٤) وإن ماتوا من غير توبة

لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يُرى

---

(١) قوله: وكلاهما: [أي القول بالعفو والقول بهذه الشفاعة.]

(٢) قوله: فلا معنى للعفو: قيل: هو بناء على ما هو المشهور عنهم: أنه بالصغيرة لا يستحق العذاب، اجتنب الكبائر أو لا. فلا يرد أنه ممنوع في غير المجتنب، وغير مفيد في المجتنب.

وعندي معناه: أنه لا جدوى معتدٌّ بها في غير المجتنب بعد القطع بخلوده في النار، ولا معنى في المجتنب.

(٣) قوله: على الشفاعة إلخ: قيل: له ﷺ أنواع من الشفاعة:

منها: في قوم؛ ليدخلوا الجنة بغير حساب، كما ورد في حديث أبي هريرة: «أدخل من أمتك من لا حساب عليه». وهذا مخصوص به.

ومنها: في قوم استوجبوا دخول النار، فلا يدخلوها.

ومنها: للإخراج من النار.

ومنها: في تخفيف العذاب، كما في أبي طالب.

ومنها: لمن مات في المدينة.

ومنها: لمن صبر على لأوائها.

ومنها: لمن صلى عليه بعد الأذان.

ومنها: لإراحة الناس من الموقف، تضيق بهم الحناجر، ويبلغ منهم العرق والشمس.

ومنها: عند الحساب والصراط.

وهكذا كما لرفع الدرجات. وقال النووي: خمسة.

(٤) قوله: في النار إلخ: عليه إجماع السلف الصالح والتابعين قبل ظهور المخالف. وورد فيه نصوص كثيرة من الآيات والأحاديث المتواترة المعنى، فقد روى أبو حنيفة عن ربعي عن حذيفة رفعه: «يخرج الله قوما من الموحدين من النار بعد ما =

جزاؤه قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه باطل[1] بالإجماع، فتعين الخروج من النار.

ولـقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾. (التوبة: ٧٢) وجهه: أنه مطلق عن قيد العمل

وقوله تعالى[2]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾، (الكهف: ١٠٧) إلى غير ذلك من النصوص الدالة[3] على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد..

= امتحشوا، فصاروا حمما، فيدخلهم الجنة» الحديث، وأخرجه البخاري مطولا، وروى الشيخان من حديث أبي سعيد رفعه: «من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه». وقد تمالأت «الصحاح» و«المسانيد» و«الجوامع» على أحاديثه عن جم غفير من الصحابة مطولة ومختصرة. قال الترمذي: وقد روى ابن مسعود وأبو ذر وعمران بن حصين وجابر ابن عبد الله وابن عباس وأبو سعيد الخدري وأنس عن النبي ﷺ قال: «سيخرج قوم من النار من أهل التوحيد ويدخلون الجنة»، وهكذا روي عن سعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وغير واحد من التابعين في تفسير هذه الآية: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢)، قالوا: إذا أخرج أهل التوحيد من النار وأدخلوا الجنة، يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين. انتهى

وقد أخرج حديث أبي هريرة وأنس وابن مسعود وعمران وأبي سعيد وأبي ذر وجابر مصرحة مطولة، وصححها. وفي بعض أحاديث الصحاح: «من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل فأفعل»، وفي رواية ابن عباس: «ولا أزال أشفع حتى أعطى صكاكا برجال أمر بهم إلى النار، حتى إن خازن النار ليقول: يا محمد، ما تركت لغضب ربك في أمتك من نقمة».

(١) قوله: باطل إلخ: فإن جزاء الإيمان ثواب أعظم، وأن دار الثواب هي الجنة، فلا يرد: أنه يجوز أن يرى ثوابه في أثناء العذاب بالتخفيف.

(٢) قوله: وقوله تعالى: [فيه أنه مقيد بالعمل الصالح، وفيه الاتفاق.]

(٣) قوله: الدالة إلخ: روى أبو حنيفة فيه أحاديث في «مسنده»، وشرحناها في حواشيها، وقد قال الله: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠). وروى البيهقي عن أنس مرفوعا: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال: لا إله إلا الله، لا تكفره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل» الحديث، وله شواهد أخرجها في كتاب الإيمان، وقال في كتاب البعث: وعلى هذا درج من مضى من الصحابة والتابعين وأتباعهم ﷺ من أهل السنة والجماعة. انتهى وقال الشافعي: وإليه ذهب فقهاء الأمصار. انتهى وقد قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟﴾ (مريم: ٧٢)، وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ (الأنبياء: ٢٨).

لا يخرج بالمعصية[١] عن الإيمان. وأيضًا الخلود في النار (باعتبار المدة والعدة) من أعظم العقوبات (كمًّا ولو تفاوت كيفًا)، وقد جعل جزاءً للكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر (نوعا ولو اختلف أصنافه) لكانت زيادة على قدر الجناية، فلا يكون[٢] عدلًا.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أُدخِل النار فهو خالد فيها

لأنه[٣] إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة (صفة لـ«صاحب كبيرة»)؛ إذ المعصوم (أي المحفوظ عن الذنب)[٤] والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار، على ما سبق من أصولهم، والكافر مُخلَّد بالإجماع. وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة (صفة لـ«صاحب إلخ» وهو مُنكَّر؛ لكون اللام للعهد ذهنا)، بوجهين، **الأول**: أنه يستحق العذاب، ....

---

(١) قوله: بالمعصية: [ولو كبيرة غير علامة التكذيب.]

(٢) قوله: فلا يكون إلخ: إلزام عليهم، وإلا فلا يتصور معنى الظلم وعدم العدل في حقه؛ فإنه يفعل في ملكه كيف يشاء. وأما نفي الظلم في النصوص، وضمانه على نفسه عدم الظلم في الأخبار: فهو باعتبار المجاري العادية وظواهر الصور في عالم الأسباب، كأنه قدر حاكما أعلى من سائر الحكام. وقد يتوهم أنه يمكن التفاوت بينهما في العذاب بالشدة والضعف. وأجيب بأن الخلود جعل جزاء المطلق الكفر بلا قيد الشدة، مع أنه قد ورد عند مسلم: «أهون أهل النار عذابا أبو طالب»، فعلم: أن الخفة ليست مناطا لتميز المؤمن عن الكافر، بل هو الخلود. وقد يقال: إن هذا تنبيه لا دليل، وإنما الدليل هو النصوص فلا نقض.

(٣) قوله: لأنه إلخ: وجه الحصر: أن المكلف: ١- إما كافر ٢- أو مؤمن ٣- أو فاسق. والكافر مخلد اتفاقا. والمؤمن إما مرتكب الصغيرة مجتنب الكبيرة؛ لأن مقترفها فاسق، وهو الثالث. ومرتكب الصغيرة مع الاجتناب تائبا كان أو لا مغفور له عندهم، فليس من أهل النار. والفاسق إما تائب، فهو مغفور له أيضا اتفاقا، وإما غير تائب، فهو المتنازع، فهو مستحق النار اتفاقا. والنزاع فيه في أمرين: أحدهما: مستحق لها بمعنى الوجوب عندهم، وبمعنى أنه يليق بأعماله عندنا. والآخر: أنه مستحق دوامَ العذاب عندهم، ومستحق العذاب المنقطع عندنا. فالنزاع في ثلاثة: هذان وجواز عقاب صاحب الصغيرة مع الاجتناب إذا لم يكفِّرها مكفِّر من الحسنات. وهذا مما قد فرغ عنه، وكذا عن عدم الاستحقاق بمعنى الوجوب فيما سبق.

(٤) قوله: إذ المعصوم إلخ: [فمن لم يصدر عنه ذنب، فلو صدر فلو تاب فتائب، وإلّا فالصادر إما كفر، أو كبيرة أو صغيرة مشوبة بالكبائر، أو لا.]

وهو مضرة[١] خالصة دائمة، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة. والجواب: منع قيد الدوام[٢]، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضل منه، والعذاب عدل، فإن شاء عفا، وإن شاء عذّبه مدة، ثم يُدخله الجنة.

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى[٣]: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١).

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه[٤] مؤمنًا لا يكون إلا كافرًا، ....

(١) قوله: مضرة إلخ: كلا القيدين صالحان للمنع؛ لعدم الدليل على شيء منهما، لكن منع قيد الخلوص غير مفيد؛ لأن تسليمه غير مضر. وما يقال: إنها لو لم تخلص لم يتميز عن مضار الدنيا: مدفوع بأنه إنما يتم لو برهن على حصر وجوه التمايز في هذا الوجه، ويمكن التمايز بينهما كيفا وكما، وبعوارض ومشخصات أخر، كما بين ثمار الدنيا والجنة.

(٢) قوله: قيد الدوام: قد يتوهم أنه لو انقطعت لم تكن خالصة، وقد عرفت أن ذلك أيضا غير مبرهن عليه، مع أن مجرد تصور النجاة لا ينافي خلوص العذاب في نفسه، بل إنما يسلم لو سلم تصورها، لكن شدّة تألُّم العذاب تذهله عن كل شيء، حتى إن نفس الموقف والساعة موصوف بأنه: ﴿تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ (الحج: ٢)، وبأنه: ﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ۝١٠﴾ (المعارج: ١٠)، وبأنه: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ۝٣٤ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ۝٣٥ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ۝٣٦﴾ (عبس: ٣٤-٣٦)، وبأنه: ﴿يَوَدُّ ٱلْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى﴾ الآية (المعارج: ١١).

وقد يجاب بأنه يجوز أن لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بالانقطاع، فلا حزن للأول ولا فرح للثاني. انتهى لكن قد ورد الصيحة بطلب الشفاعة في الإخراج، فوجود العلم -بل مع الالتفات بالفعل- قد ظهر، ولو في الجملة.

(٣) قوله: كقوله تعالى إلخ: وكأحاديث كثيرة في الكبائر، ورد فيها لفظ: «لم يرح»، أو: «لم يشم رائحة الجنة»، أو لفظ: «حرم الله عليه الجنة»، أو لفظ: «لا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم». وأمثال ذلك كثيرة في الأخبار متعسرة الإحصاء.

(٤) قوله: لكونه إلخ: أي كان منشأ قتله إيمانه، فيكون الإيمان مبغوضا له، وهو كفر. وهذا مأخوذ من أخذ الوصف في أحد طرفي الحكم؛ فإنه يؤذن بأن له دخلا في الحكم أو بأنه علة لوقوعه. ولو سلم أنه خلاف الظاهر فقد يرتكب لتوفيق الأدلة. وقد روى مسلم من حديث طفيل بن عمرو في قصة قاتل نفسه، واللفظ المرفوع فيه: «اللهم وليديه فاغفر». انتهى فهو عوقب في يديه. وفيه: «ما صنع بك ربك؟ فقال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه». انتهى فقاتل الغير أخف منه، وهكذا =

وكذا مَن تَعدّى جميع الحدود[١]، وكذا مَن أحاطت به خطيئته وشملَتْه من كل جانب. ولو سُلِّم

من جملتها: حد الإيمان — ولا إحاطة به إلا بسلب الإيمان، وإلا لخلا هذا الجانب

فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل[٢]، كقولهم: سِجنٌ مُخلَّدٌ. ....

زياده دير — أي مخلد فيه

= نصوص كثيرة قرآنية ونبوية في عدم الخلود. وما ورد من الخلود أو الكفر وغيرهما كما في حق الآبق والنياحة وشق الجيوب والغش وحمل السلاح على المؤمن والنمام والمتكبر ومسبل الإزار والمنان وحالف الزور وتارك الصلاة وقاتل النفس وغير ذلك: فكلها تهديد وتغليظ، وقد حققوه في مواضعها.

(١) قوله: جميع الحدود إلخ: لأن من حدوده الإيمان ولوازمها، فإذا جاوزها صار كافرا. وكذا الإحاطة لا يتصور إلا بزوال الإيمان، وإلا لم يحط بالسيئة، بل كان في جانب منه حسنة، بل أفضل الأعمال كما ورد: «أعلى الحسنات».

(٢) قوله: الطويل إلخ: قالوا: يعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ (الأنبياء: ٣٤)، مع أن المكث الطويل لبعض الإنسان، كنوح عليه السلام.

والجواب من وجهين: الأول: أن الخلود يطلق على كلا المعنيين، كما يقال: حبس مخلد، ووقف مخلد، وخلد الله ملكه، كـ«القدم» يطلق على الدوام، وعلى مزيد المدة الماضية، كما يقال: هذا قول القدماء، وكقوله تعالى: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ (يس: ٣٩). ويتعين أحد المعنيين بنهوض قرينة، فقامت في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ الآية على إرادة الدوام؛ مجافاة وتنزيها عن الكذب، وفي قوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا﴾ الآية على طول المكث؛ جمعا بين الأدلة القطعية.

والثاني: أن الخلود المؤكد بالتأبيد يراد به الدوام قطعا، ولا يقطع به في غيره إلا بقرينة، وقد ورد الخلود في حق أهل الجنة والكفار أهل النار مؤكدا بالتأبيد، كقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾، فيراد به الدوام. ولا يتعين الدوام في آية قتل النفس، فلا يراد به الدوام، بخلاف قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ الآية؛ لأن فيه قرينة صارفة.

وقد يستدل لهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ (الانفطار: ١٤-١٦).

ويجاب عنه أولا: بأنه يراد به الفاجر الكامل الفجور، وهو الكافر، كما في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ (عبس: ٤٢). وفيه ما مر: أنه خلاف مقتضى الإطلاق لا مقتضاه، وأنه خلاف مقتضى مقابلة الأبرار في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ (الانفطار: ١٣)؛ إذ غيرهم الكفرة والفسقة كلاهما.

وثانيا: أنه مصروف الظاهر؛ إذ لا يراد أنهم كذلك في الحال، فيتأول بالاستحقاق، فيخرجهم برحمته مع استحقاقهم الخلود. وفيه: أن الجملة الاسمية لا تقتضي الحالية، بل الثبوت مطلقا، مع أنه خلاف مذهبنا أنهم غير مستحقين للخلود، على أن مستحق الخلود لا يغفر له اتفاقا، وأيضا الإخراج خلاف قضية الحكمة والعدل، وهي عندهم واجبة.

وثالثا: أن القضية مطلقة عامة لا دائمة، فلا يلزم دوام عدم الغيبة، وبالنظر إلى الواقع إما مطلقة وقتية على أصلنا، وهو عدم الوجوب. أو وقتية مطلقة على أصلهم الوجوب، فلا يلزم إلا عدم غيبتهم في ذلك الوقت المعين لعذابهم بالفعل أو =

ولو سُلِّم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم[١] الخلود، كما مر.

والإيمان

في اللغة[٢]: التصديق، أي إذعان حكم المخبِر[٣] وقبوله وجعله صادقًا، إفعال[٤] من «الأمن»، كأن حقيقة «آمن به»: آمنه التكذيب والمخالفة. يُعدَّى[٥] باللام، كما في قوله تعالى:....

أي اعتباره صادقا — أي من تكذيبه

= بالضرورة، وهذا ما سنح لي الآن.

وقد سمح خاطري بوجه آخر، لعله الواقع، هو أن المراد أنه لا يمكنهم الغيبة وقت إدخالهم العذاب فرارا وحذارا عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾، وفي قوله: ﴿وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا﴾ (الجن: ١٢)، ونظائره كثيرة في النصوص، ولعله على وفق المحاورة.

(١) قوله: على عدم إلخ: وعلى اختصاص الخلود بالكفرة، كقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، وقوله: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، وقوله: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (طه: ٤٨)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، وقوله: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ (الملك: ٨-٩). وبأمثال هذه النصوص ذهب مقاتل بن سليمان المفسر والمرجئة إلى: أن لا عذاب للفساق، بل لخصوص الكفرة. وهذا باطل؛ لما تمالأت النصوص من التنزيل والحديث على عذاب بعض العصاة، كما لا يخفى على من تفحّص عنها، ولذا قلنا بالتفصيل؛ جمعا بين الأدلة.

(٢) قوله: في اللغة إلخ: المراد بها: ما بإزاء عرف الشرع، فيشمل العرف العام ومجرى استعمال العامة، وإلا فهو في اللغة: إعطاء الأمن؛ لكونه إفعالا؛ لتعدية الأمن.

(٣) قوله: حكم المخبر إلخ: قيد اتفاقي، وإلا فهو إذعان قضية وخبر، أخبر به مخبر أو لا. وأما الإيمان بأوامره تعالى ونواهيه وليست إخبارا بل إنشاء، فهو بمعنى: إذعان أنها من الله، أو أنَّ هذا واجب وهذا حرام، أو أن خبر المخبر عنها صادق، أو أن الرسول مخبر فيها عن الله حقًّا، وهذه كلها إخبار. أو هو الإيمان بمعنى: القبول وتسليم أوامره ونواهيه، وشغل الذمة بها، فافهم.

(٤) قوله: إفعال: [أي لفظ «الإيمان» على زنة «إفعال» من مادة الأمن.]

(٥) قوله: يعدى إلخ: قال الشارح في «شرح المقاصد»: هو يعدَّى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥). وباللام؛ لاعتبار معنى الإذعان والقبول، كقوله تعالى حكاية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧). انتهى وقيل: هو متعدٍّ بنفسه، كما في «الصحاح»، فلا يتعدَّى باللام ولا بالباء، بل كلاهما لتقوية العمل، سواء دخلتا على المؤمن به -كما في قوله المذكور، وقوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ الآية (الشعراء: ١١١)- أو لا.

حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾، أي بمصدِّق، وبالباء كما في قوله عليه السلام: (يوسف: ١٧) «الإيمان أن تؤمن بالله»[١] الحديث، أي تُصدِّق.

لتضمنة معنى الإقرار — أي عن قولهم — يشير إلى أن هذه الصلة؛ بناء على التضمين

وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق[٢] ....

٢ — ٣ على وجه التخييل

---

(١) قوله: أن تؤمن بالله إلخ: تمامه: «وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره» الحديث. قاله في جواب سؤال جبرئيل عليه السلام. وهذا الحديث أمُّ السنَّة، وأجمع جوامع الأحكام، له قصة وألفاظ وطرق كثيرة عن جماعة من الصحابة، أخرجوه مطوَّلا ومختصرًا، فأخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي وغيرهم من حديث أبي هريرة، ومسلم في «صحيحه» والأربعة في «سننهم» وأبو عوانة وابن خزيمة في «صحيحيهما» وأحمد من حديث عمر، والبزار في «مسنده» والبخاري في «جزء خلق الأفعال» من حديث أنس بسند حسن، وأبو عوانة في «صحيحه» من حديث جرير البجلي، وأحمد في «مسنده» من حديث ابن عباس وأبي عامر الأشعري بسند حسن، وأحمد في «مسنده» والطبراني في «معجمه الكبير» وسعيد بن منصور في «سننه» وأبو نعيم في «الحلية» من حديث ابن عمر. ورواه أبو حنيفة من حديثه من طريق علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عنه في قصة القدرية، أخرجه الخلعي في «فوائده»، وابن خسرو والحارثي في «مسنديهما».

وللكل طرق متعددة وألفاظ، وفي بعضها زيادة «ولقائه»، وفي بعضها زيادة «والبعث بعد الموت»، وفي بعضها ذكر الحساب والميزان والجنة والنار، كما في حديث ابن عباس عند أحمد وفي رواية سليمان التيمي عن يحيى بن يعمر عند ابن خزيمة. وفي بعضها: «وتؤمن بالقدر»، كما عند الإسماعيلي في «مستخرجه». والحديث قد خرَّجناه ومعناه، بينَّا طرقه وألفاظه المختلفة في حواشي «مسند أبي حنيفة»، فليراجع.

(٢) قوله: نسبة الصدق إلخ: التصديق بمعنى الحالة الإذعانية قد يتعلق بنسبة المحكوم به إلى المحكوم عليه في نفس العقد، وقد يتعلق بنسبة مفهوم الصدق إلى مجموع العقد ملحوظا بالإجمال، وهذا بالحقيقة تصديق لقضية ثانية منعقدة من الأولى ومفهوم الصدق وربطهما، ومتفرع على التصديق الأول، وتصديق لأصل العقد تجوُّزا وتوسُّعة؛ لأن متعلقه نسبة الصدق، لا نسبة أصل المحمول.

والتحقيق عندي: أن هذا باعتبار حقيقة مُعَنْونه مجردة عن لحاظ العوارض، وأما باعتبار مفهومه التعبيري المأخوذ مع مفهوم الصدق تقوُّمًا، أو باعتبار مصداقه المأخوذ مع حيثية تقييدية عنوانية، كما في مرتبة العلم في العلم الحصولي ومرتبة مصداق الكاتب، فهو تصديق لأصل العقد الأول أو لنسبة محمولة إلى موضوعه، ومتعلَّقه -بالفتح- بالذات هو العقد الأصل، لا الثاني؛ لأن مفهوم محمول الثاني قد أخذ في مفهوم التصديق ولو عنوانا وتعبيرا، أو في مرتبة مصداقه ولو عروضا ولحاظا، فلا يتعلق بنسبة ذلك المحمول المأخوذ مقوِّمًا له، وإلا لزم التكرر في انفهام الصدق. وهذا كما أن نفس العدم في مفهوم العمى متعلق بالذات بالبصر، وهو موضوعه، وأما مع أخذه بالإضافة إلى خصوص البصر فغير متعلق بالبصر، ولا هو موضوعه، وإنما متعلقه وموضوعه هو ذات الشخص الأعمى، وإلا لزم التكرر في الإضافة، فبعد تحصل =

لتلك النسبة التامة الحاكية، وإن تيقن بها
إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان(١) وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه
أي يصح إطلاقه عليه
اسم التسليم، على ما صرح به الإمام الغزالي رحمه الله.

وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، ....
المراد به ما يقوم بشيء و گردن نهادن

= الحصة ينقلب التعلق، ولذا حقق أن الإسناد في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الحج: ٤٦) إسناد مجازي أو مبني على التجريد، كما قالوا: القول متعلقه بالذات هو الألفاظ المقولة، والحمد -وهو فرد منه- متعلقه بالذات ذات المحمود، لا الألفاظ. وكما قالوا: الفعل بمجموع معناه لا يصلح مسندا أيضا، وإلا لزم تكرر بالنسبة، فتدبر هذا التحقيق؛ فإنه دقيق، لا تناله إلا بعد تلطيف القريحة والتنزه عن الأوهام.

وقد يتعلق بنسبة الصدق إلى المخبر أو القائل، ومتعلَّقه بالذات في جلي النظر هو تلك النسبة أو العقد، وذات المخبر نفسه أو مع حيثية أنه مخبر متعلَّقه بالعرض. وأما في دقيق النظر فالتحقيق هو التشقيق المذكور، فنفس طبيعة الإذعان متعلقها ذلك، وأما مع أخذ معنى الصدق في المصداق أو اعتبار متعلق مفهومه التعبيري فمتعلقه بالذات ذات المخبر، ولذا يقال: صدَّقت زيدا في خبره، والإسناد عند التحقيق حقيقي، ومبناه هي تلك النكتة، فظهر كنه التمايز بين مصاديق المصدَّقات بالفتح.

وأما وقوع نسبة الصدق إلى المخبر في القلب فهو لازم تصور هذه النسبة عند القائل بالوجود الذهني، وهذا التصور مورده التخييل أو الشكُّ أو الوهم، ويجامع الإذعان وعدمه، ويحصل بمجرد ملاحظة النسبة بدون إذعانها، فلا تصديق بمعنى الإذعان هناك لزوما، فافهم.

(١) قوله: من غير إذعان إلخ: قيل: المراد به حصول العلم والتيقن بصدق الخبر خاليا عن الإذعان والتسليم لعارض العناد والاستكبار وغيرهما مما يمنع تمكن كيفية الاستسلام والقبول، كتيقن السوفسطائية بوجود العالم، وكجزم أهل الكتاب بالنبوة؛ لقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦)، وقوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤).

ومنه ما قالوا: قد ثبت التصديق والإقرار عن أبي طالب، ولم يثبت عنه الإذعان، ولا معتبر بالتصديق إلا مع الإذعان. وأورد عليه: أنه يلزمه كون الجزم واليقين من التصورات ووجود اليقين بلا إذعان، مع أنه قسم منه عند أهل الميزان، وهو الذي اعتبره ههنا.

وأجاب عنه في «شرح المقاصد» بأنه وإن اعتبر ههنا التصديق الميزاني لكن لا مطلقا، بل اشترط فيه شرائط، كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار. وحاصله: تسليم مطلق الإذعان عند الجزم، لكن المعتبر منه ههنا نحوه الخاص.

قلت: يعود عليه قضية أبي طالب؛ لأنه لم يثبت عنه الجحود والتكذيب، ودليل الحصول اختيارا هو الإقرار مع دوام عدم الجحود، وقد وجد. =

وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم[١] إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم[٢] ابن سينا، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئًا من أمارات التكذيب والإنكار، كما فرضنا أن أحدًا صدَّق بجميع ما جاء به النبي ﷺ، وسلَّمه، وأقرَّ به، وعمل، ومع ذلك شدَّ الزُّنَّار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار: نجعله[٣] كافرًا؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار[٤].

= وفيه نظر آخر، هو أن الجحود إما باطني، هو التكذيب القلبي ممتنع الاجتماع مع التصديق والإذعان، فلا يجامع مطلق الإذعان أيضا؛ لأنه ضده، فلا يجامع الجزم أيضا؛ لأنه مقسمه.

وإما ظاهري، هو التكذيب اللفظي، لكن المعتبر في الإيمان عند الله هو التصديق بالقلب، فيلزمه كونه مؤمنا عند الله إلا أن يقال: المعتبر فيه هو بشرط عدم التكذيب لفظا، كالتصديق مع عدم اعتقاد وجوب الصلاة لا يعتبر إيمانا.

(١) قوله: العلم إلخ: يشير إلى اعتبار إيمان المقلد، مع أنه لم يحصل له التيقن، لكن يلزمه أن يعتبر الظن أيضا في تحقيق الإيمان مع عدم الجزم، لكن قال في «شرح المقاصد»: الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال: حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا؛ فإن أكثر العوام من هذا القبيل. انتهى إلا أن فيه أنه لو خطر بباله يلزم بقاء الإيمان؛ لأنه لا ينفي بقاء الظن على حريم الإذعان والتصديق الميزاني، فينبغي أن يعتبر سلب احتمال النقيض سلبا بسيطا، خطر احتماله أو لا.

(٢) قوله: رئيسهم: [هو أبو علي، رئيس فلاسفة الإسلام، قال في كتابه الفارسي: *دانش نامه*: *علاى دانستن دو گونه است: يكى دريافتن ودر رسيدن، وآن را بتازى تصور خوانند- دوم گرويدن، وآن را بتازى تصديق خوانند*. انتهى لكن الظاهر من عباراته في «النجاة» و«الشفاء» وغيرهما: أن التصديق غير العلم، كما حققوه.]

(٣) قوله: نجعله إلخ: لفظ الجعل والإطلاق يشير إلى: أنه كافر في أحكام الدنيا لا عند الله، فلا يخلد في [النار]، لكن صرح في «شرح المقاصد»: أن هذا التصديق كالعدم، فلا يكون مؤمنا عند الله أيضا، فالصريح قاض على الإشارة، فالإطلاق والجعل يستند حقيقة إلى الله تعالى لا إلى ظاهر الشرع.

(٤) قوله: والإنكار إلخ: المكتفون بالتصديق دون الإقرار أيضا شرطوا أمورا في انعقاد تصديق القلب إيمانا، فلا يكون مطلقه إيمانا بل هو المنخرط بنحو خاص من التحصل اختيارا، الأول: ترك العناد، ومعناه: أن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به، فلو طولب به فلم يقر به، فهو كفر عناد، كما قالوا في أبي طالب: طولب بالإقرار فأبى، كما في الصحاح. وهذا على تقدير كون الإقرار اسما للتلفظ بكلمة الشهادتين، لا مجرد إجمال نسبة الصدق إلى الرسول؛ فإنه ثبت عنه. =

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يُسهِّل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة[١] في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: **هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى،** أي تصديق النبي ﷺ بالقلب في جميع ما عُلِم بالضرورة مجيئُه به مِن عند الله تعالى إجمالًا[٢]، فإنه كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحطّ درجته عن الإيمان التفصيلي.

أي إظهاره إياه من عنده — من غير لحظ خصوص أمور جاء بها — أي: ذمه داري — أي الإيمان الإجمالي

فالمشرك المصدِّق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾. (يوسف: ١٠٦)

تفريع على تفسير للشارح — به بأفعالهم — أي خطئه فيه بالشرك — ظاهرا بلسانهم

والإقرار[٣] به أي باللسان، إلا أن التصديق ....

تفسير للمحذوف لا للضمير في قوله: «به»؛ فإنه يعود إلى «ما جاء»

= والثاني: ترك أمارة التكذيب كسجود الصنم، وقتل نبي، والاستخفاف به أو بربه أو المصحف أو الكعبة. والثالث: ترك مخالفة الإجماع وإنكاره بعد العلم به واعتقاد حجيته.

(١) قوله: **الموردة إلخ:** منها: أن المصدِّق بلا إذعان يلزم أن يكون مؤمنا.

ومنها: أنه يلزم أن لا يكون عامة العامة مؤمنة؛ لكونها مقلدة أو ظانة بلا دليل قاطع.

ومنها: أنه يلزم كون بعض الكفرة مؤمنة؛ لإيقانها بالنبوة قلبا وإن لم يسلم.

ومنها: أنه يلزم كون المسلم باقي الإيمان بعد شد الزنار وسجود الصنم؛ لبقاء التصديق.

(٢) قوله: **إجمالا إلخ:** بمعنى أنه اعتقد مجملا: أن ما جاء به وما علم مجيئه بالضرورة، بلا حاجة إلى نظر واستدلال: حقٌّ، كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر وغيرها. ويكفي الإجمال فيما لوحظ إجمالا، كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل، ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا، كالإيمان بجبرئيل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل، فلو لم يصدق بعد التفصيل بواحد منها فهو كافر.

(٣) قوله: **والإقرار إلخ:** وأما أطفال المؤمنين فإيمانهم حكمي، فلا يشترط له الركنان كما في التعاطي للبيع، وعدم سقوط التصديق في المكلف. وقد يجب تصديق نفي الشيء وإثباته معا باختلاف الوقتين، كتصديق حل الخمر وحرمتها وكون بيت المقدس قبلة وغير قبلة، وكذا الكعبة.

ركن(١) لا يحتمل السقوط أصلًا، والإقرار قد يحتمله(٢)، كما في حالة الإكراه.
أي السقوط عن الذمة — إذا أكرهه أحد على إجراء كلمة الكفر

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باقٍ في القلب، والذهول إنما هو(٣) عن حصوله. ولو سُلِّم فالشارع جعل المحقق الذي ....
هو السهو والغفلة — وهو في نفسه باق في القلب — الموجود الغير المقدر

(١) قوله: ركن إلخ: حقّق ابن الهمام: أن مفهوم الإيمان مركب من ثلاثة: ١- التصديق ٢- والإقرار ٣- وعدم الإخلال بأمور اعتبرها الشرع في تحقق الإيمان من الأفعال والتروك، ورتب عليها سعادة الأبد وعلى أضدادها شقاوته، وحقيقة الإيمان بسيطة، هي التصديق لا مطلقا بل منخرطا بنحو من التحصل بهذه التخصصات، ولعله التحقيق.

(٢) قوله: قد يحتمله إلخ: وما يتوهم أنه ينتفي الكل بانتفاء الجزء: ساقط؛ فإنه في الأجزاء الأصلية الحقيقية لا الزائدة، كيد زيد وأغصان الشجر. ومن بناه على كون الماهية حقيقية واعتبارية فقد غفل.

ثم اعلم أن ما ذكره هو المنقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الأشاعرة. قال ابن الهمام: الاحتياط فيه، والنصوص دالة عليه. وفي «الفقه الأكبر»: والإيمان هو الإقرار والتصديق، وفي وصية أبي حنيفة: الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان. والإقرار وحده لا يكون إيمانا، وإلا لكان المنافقون مؤمنين، وكذا المعرفة -أي مجرد التصديق- لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب مؤمنين والتنزيل بخلافه، انتهى ملخصا. وهذا مختار السرخسي أيضا.

وقيل: حقيقته التصديق فقط، والإقرار شرط للظاهر. وعليه الأشعري وأكثر الأئمة، كالباقلاني والأستاذ، وتبعهم عامة الأشاعرة، ومنهم صاحب «المواقف» والشارح، ووافقهم الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة. وقيل: هو المعرفة بالله، واختاره جهم بن صفوان. وقيل: به وبما جاءت به الرسل إجمالا، وهو مأثور عن بعض الفقهاء. وقالت الكرامية: كلمتا الشهادة، لكن شرطوا في النجاة موافقة اللسان القلب، وإلا فهو مؤمن خالد في النار. فيبقى الخلاف لفظيا في إطلاق المؤمن.

وقيل: مجموع التصديقين -أي القلبي واللساني- والطاعات، فعند الخوارج والعلاف وعبد الجبار: يؤخذ الطاعات كلها فرضا ونفلا، وعند الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة بصرة: الفرائض فقط، وعند بعض السلف -كمجاهد وأصحاب الحديث-: مجموع الثلاثة، لكن السلف لم يأخذوا الأعمال الحسنة وتروك المعاصي جزءًا من أصل الإيمان بل من كماله؛ متمسكا بظواهر نصوص التنزيل والأثر، وقد ذكره البيهقي في كتاب الإيمان عن الخلفاء الأربعة وعن ابن رواحة ومعاذ وابن مسعود وعمار وأبي الدرداء وابن عباس وعثمان بن حنيف وعمير بن حنيف وجندب وعقبة بن عامر رضي الله عنهم، ثم عن التابعين وأتباعهم ممن يكثر تعدادهم. قال: وهو قول فقهاء الأمصار: مالك والأوزاعي وسفيانين وحمادين والشافعي وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث، وكذا عن أبي يوسف، لكن الخلاف لفظي كما سيأتي.

(٣) قوله: إنما هو إلخ: بناء على أنه قد يكون شيء حاصلا ولا يدرك حصوله ولا يلتفت إلى حصوله. وهذا كما قيل: الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بذلك الشعور، فالشعور حاصل لكنه غير مشعور به ولا ملتفت إليه. لكن هذا إنما يتم لو كان التصديق كيفية غير إدراكية بل حالة أخرى، وإلا فالذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة، =

لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم[1] الباقي، حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وإن لم يكن له فعلية كاملة — وإن لم يكن باقيا حقيقة — لا من يؤمن مستقبلا

هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهما الله.

خبر لقوله: «هذا الذي» — أي مختاره — السرخسي — البزدوي

وذهب جمهور[2] المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط ....

من الأشاعرة — لا ركن

= فالمخزون الباقي هو المعلوم لا العلم؛ لأن العلم لا يبقى في الخزانة، وإلا فهو صفة تقوم بها، فيكون الخزانة عالمة مع أن نقل العرض عن موضوعه محال، إلا أن يقال: المراد بالتصديق المصدق به من حيث بقائه على صفة تصديقه، فافهم.

(١) قوله: في حكم إلخ: ونظائره عامة الأحكام الشرعية إلا ما شذ وندر، فإن الشرع اعتبر المتوضئ متوضئًا بعد انقطاع أفعال الوضوء إلى زمان عروض الحدث؛ بناء على بقاء أثره الاعتباري، وهو الطهارة الحكمية، وكذا في النجاسة، وكذا البيع والشراء وغيرهما، مع أنها غير باقية إلا عند العقد. والتحقيق بالتدقيق يدعو بسطا في الكلام ليس هذا مشهده.

(٢) قوله: جمهور إلخ: وهم عامة الأشاعرة وبعض الحنفية الماتريدية وأبو منصور نفسه أيضا. وذكر السالمي في «تمهيده»: أنه معرفة القلب وحدها عند جهم، والإقرار وحده عند الحشوية والمتقشفة من الكرامية، ومجموع الثلاثة عند الشافعي، ومجموعها مع تجنب الكبائر عند المعتزلة، ومجموع الأربعة مع تجنب الصغائر عند الخارجية والحرورية. انتهى

قلت: في بيان الاختلاف مجازفة؛ لأن الشافعي لا يجعل الأعمال جزءا لأصل الإيمان، والكلام فيه، ولأن الطاعات عند المعتزلة شرط لصحة الإيمان لا جزء لماهيته، ولأن الخوارج غير قائلة بالصغائر، بل الذنوب عندهم كلها كبائر مكفرة، فلا قسمة عندهم. ونقل في «تمهيده» عن أبي حنيفة ما قدمناه، ثم روى عنه: أن الموحد إذا لم يظهر منه الإقرار، أو لم يعلم كيفية الإقرار، أو أظهر الكفر تقية: فهو مؤمن عند الله، كافر عند الناس. وهذا ينافي ما نقله؛ فإنه يفيد أن أصل الإيمان المنجي هو التصديق، والإقرار شرط الإجراء، كما نقله الشارح عن جمهور المحققين؛ فإنه يظهر منه أن الإقرار غير شرط عند الله في القادر.

ثم نقل عن جهم: أنه لو عرفه لا يضره ولو شتم ربه. ثم منشط الخواطر منه أمران: الأول: أن الكفر كان عنده أهون الأمور كما مر غير مرة، وفي هذا الباب جعل مخالفة القرآن بدعة لا كفرا، وهذا أعجب الأمور. والثاني: أنه احتج على عدم كون الأعمال جزءا من الإيمان؛ بأنه يلزمه كون المرء بخراسان والإيمان بمكة والمدينة والعراق؛ لأنه يحج بمكة ويصلي بالمدينة وبالعراق وبنى الرباطات والمساجد والقناطر في بلاد شتى، ومحال كونه في بلد وكونها في بلاد أخرى. انتهى

فهذه الحجة قابلة العرض على مجالس العقلاء، ما فهم من معنى الأعمال، مع أنه قد أقر في مواضع أن الفعل عرض لا يبقى، وهذه الأفعال جواهر باقية، بل هذه الأمور ليست معمولات أيضا، كما مر أن المعمول هو الحاصل بالمصدر، =

دليل لاشتراطه

لإجراء[١] الأحكام في الدنيا[٢]؛ لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمَن صدّق

الشرعية لا في أحكام الآخرة

بقلبه ولم يُقرّ بلسانه[٣]، فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا، ومَن أقرّ بلسانه

الماتريدي

ولم يصدِّق بقلبه كالمنافق، فبالعكس. وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص

وكذا أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي الحنفي في «العمدة»

معاضدة لذلك.

قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ[٤] فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ (المجادلة: ٢٢). وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ[٥] مُطْمَئِنٌّۢ

ساكن إليه

بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (النحل: ١٠٦). وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤) جازمة والواو حالية. وقال النبي عليه السلام: «اللهم[٦] ثبِّت

قلبي على دينك». وقال عليه السلام لأسامة بن زيد حين قتل مَن قال: لا إله إلا الله: ....

قرّره عليه

= فافهم؛ فإن فيه محاذير أخرى كثيرة، لا تذهب على ذي نطق ولو غبيا.

(١) قوله: لإجراء إلخ: ولو بالظهور لبعض الأنام، ولا يشترط الإعلان على الكافة والإمام، وإلا فعند القائل بالركنية أيضا لا يجري عليه أحكامه عند الإقرار خفية.

(٢) قوله: في الدنيا: [من عصمة الدم والمال والسلام والإقبار في مقابر المسلمين، وغيرها من حقوق الإسلام.]

(٣) قوله: بلسانه: [لعذر من الأعذار، كما قال تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾ (الغافر: ٢٨)؛ فإنه لم يشهر إيمانه.]

(٤) قوله: كتب إلخ: أما إرادة التصديق من الإيمان بعلاقة الجزئية فتجوّز لا يصار إليه إلا عند التعذر، ولا إلى الإيمان اللغوي؛ لأنه مجاز شرعي.

(٥) قوله: وقلبه إلخ: وقال أيضا: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ (الزمر: ٢٢)، وقال: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥)، ونظائرها كثيرة.

(٦) قوله: اللهم إلخ: أخرجه أحمد في «مسنده» من حديث أم سلمة بسند حسن مرفوعا: كان يكثر في دعائه: «اللهم يا مقلب القلوب ثبِّت قلبي على دينك». وأخرج مسلم من حديث أبي رفعه: «التقوى ههنا». وقال أبي: القلب. وأخرج الترمذي من حديث أنس وحسنه مرفوعا: «يا مثبِّت القلوب ثبِّت قلبي على دينك»، وأخرجه الحاكم من حديث جابر وصحّحه على شرط مسلم، ورواه مسلم من حديث ابن عمرو مرفوعا: «اللهم مصرِّف القلوب صرِّف قلوبنا على طاعتك». ويعارضه ما أخرجه ابن ماجه عن علي رفعه: «الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان». لكن حكم عليه ابن الجوزي بالوضع، وذكره الديلمي من حديث علي بن موسى الرضي عن آبائه، وسمعه أحمد وابن راهويه ويحيى بن يحيى.

«هلا شققت قلبه[1]».

چرا نه شگافته

فإن قلت: نعم، الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان[2].

من هذا اللفظ

والنبي عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه.

أي جنسها الشامل للشهادتين — حتى يظهر أن المعتبر عندهم ما في القلب، وهذا نائب عنه — فيعلم أنهم جعلوا هذا التكلم هو الإيمان

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عَدمَ وضع لفظ التصديق لمعنىً، أو وَضعَه لمعنى غير التصديق القلبي: لم يحكم أحد[3] من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة «صدقت» مصدق[4] للنبي عليه السلام مؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرّين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ[5] ....

من المعاني — مخاطبا للنبي — مع وجود التلفظ اللساني — من المنافقين

---

(١) قوله: هلا شققت قلبه: أخرجه الشيخان من حديث أسامة بن زيد بن حارثة، ولفظ مسلم: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبَّحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلا، فقال: لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله، وقتلته؟» قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها؛ خوفا من السلاح. قال: «أفلا شققت عن قلبه، حتى تعلم أقالها أم لا؟!» فما زال يكرِّرها علي حتى تمنَّيت أني أسلمت يومئذ. وأخرجه من طرق وألفاظ.

ووجه الاعتصام: أنه سلم ما قاله أسامة: أن أصل الإيمان في القلب، لا أنه محل جزئه، لكن أنكر عليه؛ بناء على أن لا معرفة للباطن إلا بظاهر القول، فهو شرط لأحكام الظاهر كعصمة الدم، فارتفع الأوهام.

(٢) قوله: عما في قلبه إلخ: يظهر جوابه مما مر: أن مدار إجراء أحكام الظاهر هو هذا التلفظ، فكان هذا حقيقة الإيمان في هذه الملاحظة وهذه الأبواب، فهو حقيقة ومجاز بالنظرين، كما تقدم في تحقيق كون الكلام اللفظي كلام الله حقيقة ومجازا.

(٣) قوله: باللسان: [أي الانتساب باللفظ أي قولك: صدقت.]

(٤) قوله: لم يحكم أحد: [فعلم أن اللافظ به يقال له: مصدق؛ لدلالة لفظه على المعنى القلبي، فهو التصديق حقيقة.]

(٥) قوله: مصدق إلخ: هذا جواب الاعتصام باللغة، ولعل السر أن معنى الانتساب معتبر في مفهوم التصديق، وهو فعل القلب، والانتساب باللسان بيانه وترجمانه، كما يقال للألفاظ: كلية وجزئية، وقضية وقياس، ومجمل ومفسر، وعبارة وإشارة.

(٦) قوله: ومن الناس إلخ: وقال السالمي: القول بأنه الإقرار الفرد يؤدي إلى الكفر؛ لأنه تعالى أبطل إيمان المنافقين، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ①﴾ (المنافقون: ١).

(البقرة: ٩)

مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ

ضمير الجمع للكثرة في معنى الموصول — سكنة البوادي والقرى

تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾[1].

(الحجرات: ١٤)

وأما المُقِرّ باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنًا لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان

بلا تصديق قلبي — ولا نزاع فيه، ولا في كونه مؤمنا في ظاهر الشرع

ظاهرًا، وإنما النزاع في كونه مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى.

أي في معاملة بينه وبينه تعالى

والنبي عليه السلام ومَن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان مَن تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون

الظرف متعلق بقوله: «كانوا» الآتي

بكفر المنافق، فدلّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان[2]. وأيضًا الإجماع[3] منعقد على إيمان

هو التكلم — مع وجود التكلم بما منه — رد آخر على الكرامية

مَن صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه. فظهر أن ليست

انعقاد اللسان عن الكلام، أي لالكنة

حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة، على ما زعمت الكرامية[4].

ولـمّا كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء: أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار

باللسان وعمل[5] بالأركان: ....

المفروضة

---

(١) قوله: أسلمنا إلخ: تمامه: ﴿وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ (الحجرات: ١٤)، فعلم أن محله القلب، واللسان ترجمانه، فإذا لم يوافقه لم يعتبر فيما بينه وبين الله وإن اعتبر في إجراء ظواهر الشرع، كما في حق الأعراب انقادوا ظاهرا، لا باطنا.

(٢) قوله: فعل اللسان: [بل يجب فعل القلب عينا أو شطرا أو شرطا، اختاره الرماك والنظام.]

(٣) قوله: الإجماع إلخ: أي قبل ظهور المخالف، وإلا فالكرامية لا تقول إلا بإيمان من صدر منه الإقرار، لكن يشترطون في نجاته مواطأة تصديقه اللساني لتصديقه الجناني، فالخلاف بينهم وبين من جعل الإقرار ركنا من الإيمان ظاهره لفظي في اعتبار تصديق القلب جزءا من الإيمان، أو شرطا لحصول النجاة، لا جزءا من الإيمان ولا شرطا لصحة إطلاق الإيمان، لكن يظهر ثمرته في هذا العاجز، فعندهم لا يكون مؤمنا؛ لعدم صدور الإيمان منه حقيقة، كما إذا لم يصدر التصديق منه عندنا، وعند من جعل الإقرار ركنا، لكن قابلا للسقوط بعد الوجود أو قبله يكون مؤمنا.

(٤) قوله: الكرامية: [ولا يشترطون مواطأة القلب أيضا في إطلاق المؤمن، كما هو مذهب الرقاشي والقطان، وإنما يشترطونه في النجاة.]

(٥) قوله: وعمل: [لكن تاركه لا يعتبر خارجا عن حريم نفس الإيمان عندهم، وعليه أكثر السلف وجميع أئمة الحديث =

أشار إلى نفي ذلك بقوله: فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد[١] في نفسها، والإيمان لا يزيد[٢] ولا ينقص.

الحسنة الواجبة

فههنا مقامان

الأول: أن الأعمال غير داخلة[٣] في الإيمان؛..........................

= وكثير من أهل الكلام، ومحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي، إلا أنه خارج عن حريم كمال الإيمان المنجي ابتداء، وعند المعتزلة خارج عن نفسه إلى الكفر، وعند الخوارج إلى الكفر، داخل فيه.]

(١) قوله: تتزايد إلخ: أي تشتد وتضعف كيفًا، وتزيد وتنقص كمًّا، فأداء فرض مثلا مع الحضور والطمأنينة ومراعاة الآداب أفضل كيفا من أداء نفل وفرض ناقص الأداء، وأداء فرضين أفضل كمًّا من أداء فرض واحد، وكذا لمجموع الفرض مع ما سبقه ولحقه من السنن والنوافل من فرض واحد فقط.

(٢) قوله: لا يزيد إلخ: [في نفسه من حيث هي هي.]

(٣) قوله: غير داخلة إلخ: واستدل من أدخلها فيه بنصوص ووجوه عقلية:

منها: أن الإيمان هو التسليم والانقياد، ولا يتحقق إلا بتسليم جميع ما أمر به ونهي عنه، ولا يتحقق إلا بالعمل بموجبه، وإلا فلا انقياد.

ومنها: أن ترك العمل ترجيح للهوى على الشرع، فهو لم يعرف حقيقة الشرع وحقه وقدره، فلم يؤمن به حقيقة، بل ظاهرا أو لفظا، وقد مر تحقيقه.

ومنها: نصوص الكفر في العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ (الجن: ٢٣)، وكحديث: «من عصاني فقد أبى»، وإحصاء جزئياتها متعسر.

ومنها: صرائح الزيادة كما في قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٢).

ومنها: إطلاق الإيمان على الطاعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، أي صلاتكم، كما رواه ابن عباس والبراء.

ومنها: إطلاق الكمال والضعف في الإيمان، كحديث «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم» الحديث، كما في رواية أبي هريرة، وفي رواية أبي سعيد: «رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله» الحديث، وكحديث أبي سعيد: «وذلك أضعف الإيمان»، ورد في النهي عن المنكر.

ومنها: نصوص الوزن فيه، كأحاديث «حبة خردل من إيمان». =

....

= ومنها: أحاديث صريح إدخالها فيه، كحديث علي ﷺ رفعه: «الإيمان قول باللسان وعمل بالأركان»، أخرجه البيهقي بسنده، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية (الأنفال:٢).

ومنها: آثار الإيعاد على الترك بالكفر، كما في ترك الصلاة وغيرها، وكذا على الفعل، فكفه طاعة من الأعمال.

ومنها: مثل حديث: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، أخرجه الشيخان عن ابن عمر وأبي موسى، ومسلم عن جابر. وفي الباب عن أنس وبلال وعمرو بن عبسة وفضالة بن عبيد ومعاذ والنعمان بن بشير وأبي هريرة وآخرين. ومثل حديث: «المؤمنون هيِّنون ليِّنون كالجمل الأنف، إن قدته انقاد وإن أنخته أناخ»، أخرجه البيهقي في «شعبه»، والقضاعي في «مسنده»، والعسكري في «أمثاله» عن ابن عمر رفعه، والعسكري عن العرباض، والبيهقي عن أبي هريرة وابن عباس مسندا، وعن مكحول مرسلا نحوه. ومثل حديث: «المؤمن غر كريم، والفاجر خب لئيم». أخرجه أحمد في «مسنده» عن أبي هريرة رفعه. ومثل حديث: «المؤمن يألف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف». أخرجه الحاكم عن أبي هريرة، وصححه على شرطهما، والعسكري عنه وعن جابر، والقضاعي عن جابر نحوه، وأمثالها كثيرة لا تحصى.

ومنها: مثل حديث: «الغيرة من الإيمان، والمذاء من النفاق» أخرجه الديلمي، والقضاعي عن أبي سعيد رفعه. ومثل: «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»، أخرجه الدارقطني عن ابن عمر، والديلمي عن أنس. ومثل حديث: «حسن العهد من الإيمان»، أخرجه الحاكم وابن عبد البر عن عائشة، وكذا العسكري. ومثل حديث: «الحياء من الإيمان»، أخرجه الشيخان عن ابن عمر، ومسلم عن أبي هريرة، وفي الباب عن جماعة، وأمثالها أيضا كثيرة.

ومنها: أحاديث إدخاله في الأعمال كحديث عمرو بن عبسة: أيُّ الإسلام أفضل؟ فقال: «الإيمان». أخرجه أحمد والطبراني بسند صحيح.

ومنها: أخبار نفي الإيمان عن مرتكب المنهي عنه، كحديث: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الحديث، أخرجه الشيخان عن أبي هريرة.

ومنها: مثل حديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، أخرجاه عن أبي هريرة. زاد مسلم: «فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق»، وأمثاله أيضا كثيرة.

ومنها: حديث: «الإيمان يزيد وينقص»، أخرجه أبو الشيخ في «الثواب»، وابن عدي في «كامله» عن أبي هريرة مرفوعا. قال ابن عدي: باطل، فيه محمد بن أحمد بن حرب الملحي، يتعمد الكذب، لكن عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء. انتهى

ومنها: آثار الصحابة على ما عددناه. والجواب: ما يأتي أن الخلاف لفظي، وهذه الأمور معتبرة في تحقق معنى الإيمان الكامل، لكن لا بنفسه بل بعوارضه، كما تكمل الصلاة بسننها وآدابها وإلحاق مكملاتها من الرواتب والنوافل.

هو القرآن

لِمَا مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق. ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على

القولية، هي الأحاديث — بالقلب — صفة غالبة أي الأعمال

الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، مع القطع(١) بأن العطف يقتضي

(البقرة: ٢٧٧) — أي الجزم

المغايرةَ وعدمَ دخول المعطوف(٢) في المعطوف عليه. وورد أيضًا جعل الإيمان شرطًا لصحة

بين المتعاطفين

الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ(٣) مُؤْمِنٌ﴾، مع

ولقبولها عنده تعالى — عملا منها — من المكلفين — أي رجل أو امرأة — (النساء: ١٢٤)

القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع(٤) اشتراط الشيء لنفسه. وورد(٥) أيضًا إثبات

الواجب خروج الشرط، لا خروج المشروط

الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟(٦)﴾ على ما

في عبارات الكتاب والسنة — المفروضة — (الحجرات: ٩)

مر، مع القطع بأنه لا تحقُّق للشيء بدون ركنه.

---

(١) قوله: مع القطع إلخ: ومع القطع بأن التجريد والتخصيص بعد التعميم خلاف الأصل؛ لا يصار إليه إلا بقرينة، لكن بقي أن الإيمان أيضا عمل صالح عندهم على التحقيق أنه فعل مطلوب التحصيل والكسب، ويثاب عليه، وأشير إليه سابقا أيضا بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ (الزلزال: ٨). ولا يقال: إنه فعل لا عمل؛ لما عرفت من الآية، ولأنه عليه يخرج أفعال القلب كلها من مضمون الآية، وإذا لزم تجريد الإيمان من الصالحات فلا يبعد أن يراد بها الصوالح المتطوعة، ويعتبر الفرائض في التجريد، إلا أن هذا يفيد المعتزلة لا الشافعي، لكنه لا يقوم حجة كما سيذكره، فتذكر ما قد سلف.

(٢) قوله: المعطوف إلخ: لكن حقق أهل المعقول أن التغاير بين الكل وجزئه ذاتي لا اعتباري كما وهم.

(٣) قوله: وهو إلخ: [حال عن ضمير «يعمل»، فهو شرط للعامل.]

(٤) قوله: لامتناع إلخ: أي لامتناع اشتراط الجزء بكله؛ فإنه يؤول إلى اشتراط الشيء بنفسه؛ لأن كل جزء من أجزاء الشرط شرط أيضا للمشروط؛ لأن الموقوف عليه للموقوف عليه الشيء موقوفٌ عليه لذلك الشيء.

(٥) قوله: وورد إلخ: هذا إنما يتم على من يقول: إنها أجزاء حقيقية لماهيته، لا أجزاء زائدة، كاليد والرجل والأنف والعين لذات زيد، والغصن لشخص الشجر؛ فإن انتفاء الجزء منها لا يستلزم انتفاء الكل، فيتم على المعتزلة كما تقدم في خلافياتهم، لا على أمثال الشافعية وأهل الحديث، فافهم.

(٦) قوله: اقتتلوا إلخ: الأولى أن يجعل مورد الاستدلال قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات: ١٠)؛ فإنه يدل على بقاء الإيمان بعد القتال، وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ (الحجرات: ٩)، مشير إلى وجود الإيمان قبل القتال، لا حاله ولا بعده، كما يقال: طائفة من اليهود أسلموا، وفرقة من المشركين آمنوا، وانتبه النائم؛ =

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنًا من حقيقة الإيمان، بحيث إنّ تاركها لا يكون مؤمنًا، كما هو رأي المعتزلة، لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وقد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

كما هو رأي المعتزلة والخوارج — أصلا، لا كاملا ولا ناقصا — أي عن المتصفين بحقيقته — وأكثر السلف

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد[1] ولا تنقص؛ لما مر من أنها ....

كمًّا، قيل: يختلف كيفا

= فإنه لا يلزمه بقاء اليهودية، أو الشرك بعد الإيمان، ولا النوم عند الانتباه وبعده.

(١) قوله: لا تزيد إلخ: في «الفقه الأكبر»: وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد، متفاضلون في الأعمال. انتهى ووجهه علي القاري في «شرحه» بأنه من جهة المؤمن به لا يختلف؛ إذ لو لا التحقيق فيه كان ظنًّا وتردُّدًا، وأن الظنّ لا يغني من الحق شيئا، فلا يختلف من جهة أصل التحقيق والتصديق، لا من جهة اليقين؛ لأن مراتبه مختلفة، كما قال إبراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠). وورد: «ليس الخبر كالمعاينة»، وورد: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان جميع المؤمنين لرجح إيمانه»، ولذا قال محمد -كما في «الخلاصة»-: أكره أن يقول: إيماني كإيمان جبرئيل، ولكن يقول: آمنت بما آمن به جبرئيل. انتهى

وحاصله: أن المؤمن به -وهو متعلق التصديق- واحد بلا تفاوت في الجميع، وهو مرتبة المعلوم؛ إذ لا اختلاف إلا باختلاف المعلوم كمًّا وقدرًا، فهو بالنزول، فلا يتصور بعد عصر النبوة، كما نقله الشارح عن الإمام.

وبعد بقي فيه نظر؛ لأن الظن وغيره من مراتب العلم، لا مدخل له في اختلاف المعلوم، بل هو في جميع مراتب العلم واحد، حتى في التصورات أيضا.

ولأنه جعله قبل التصديق والإقرار، وهو غير المعلوم المصدق به. ولأن الظن معدود من الإذعان، وهو التصديق الميزاني الذي اعتبروه إيمانا. ولأن المراد بالظن في الآية هو الخرص والتخمين، لا ما هو قسم التصديق. ولأن مراتب اليقين عين مراتب التصديق؛ لأنه قسم منه.

ولأن مراتب الجزم أيضا مختلفة شدة وضعفا، فقد يصلح للزوال كما في التقليد بالتشكيك، وقد لا يصلح كما في اليقين.

ولأن المحقَّق عند أهل التحقيق جريُ التشكيك في الماهية والذاتي. ولأنه لو سلم أن نفس الجنس غير مختلف بل بالعوارض، لكن هذا جار في كل حقيقة، فالأولى أن يراد بالتصديق كيفية إذعانية هي حالة القبول، ويعتبر تلك غير الحالة الإدراكية الانكشافية وغير المعرفة، وأن يراد باليقين مرتبة المعرفة والإدراك، والاختلافات المذكورة تتطرق إلى المعرفة والكشف =

زاد لفظ «الإذعان» وإن استلزمه الجزم؛ لأنه انفك عنه في بعض الكفرة

التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم[١] والإذعان، وهذا لا يتصور[٢] فيه زيادة ولا نقصان،

لبلوغه أعلى المراتب

حتى إنّ مَن حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي: فتصديقه باقٍ[٣] على حاله، لا تغير فيه أصلاً.

وإنما هو في أعماله

= وأنحائهما، لا إلى الحالة القبولية الموسومة بالإذعان المعبر عنه بـ«گرويدن». لكن بقي أمران:

أحدهما: أن مزيد الاطمئنان القلبي نحو من أنحاء القبول، لا من أنحاء المعرفة والإدراك، كما يشهد به الوجدان، وقد ثبت اختلافه بالآية.

وثانيهما: أن الإذعان نفسه أيضا يقبل شدّةً وضعفًا باعتبار اختلاف أسبابه من الأدلة قوةً وضعفًا، وباعتبار صلوحه للزوال سهولة وعسرا وعدم صلوحه، فافهم؛ فإنه دقيق.

(١) قوله: حد الجزم إلخ: لم يعتبره فيما سبق، بل أعم منه؛ لأن التصديق الميزاني يشمله والظن، إلا أن يراد بالجزم ما يعم الظن الذي لا يخطر معه احتمال نقيضه، ويراد بالميزاني معنى أخص لا يشمل إلا الجزم أو الظن الحاذي حذوه.

(٢) قوله: لا يتصور إلخ: يعارضه ما رواه ابن ماجه عن أبي هريرة وابن عباس موقوفا: «الإيمان يزيد وينقص»، وعن أبي الدرداء موقوفا: «الإيمان يزداد وينتقص».

وأخرج من طريق السادة الأشراف من علي بن موسى إلى علي بن أبي طالب مرفوعا: «الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان». وفي سنده عبد السلام أبو الصلت، شيعي صدوق، له مناكير، فغايته أن حديثه حسن، لا صحيح، وأفرط ابن الجوزي على سجيته، فعدّه موضوعا. وفي سند الموقوف الأول عبد الوهاب بن مجاهد، ضعَّفه ابن معين وأحمد وابن عدي، وهو منقطع عن أبيه، والراوي عنه إسماعيل بن عياش، ضعيف في الحجازيين. وفي سند الأثر الثاني الحارث الأعور، كذَّبه الشعبي، وضعَّفوه، ونقل ابن حجر: أن السلف ذهبوا إلى أن الإيمان يزيد وينقص.

(٣) قوله: باق إلخ : قد عرفت ما فيه، مع أن تغير الحاصل ضعفا وقوة باعتبار قوة معرفة العالم والجاهل والمتورع الخاشي والفاسق الغافل: ظاهر، كما يختلف أحوال الناس في تصديق إيعاد الحاكم، وبه يختلف الآثار والأعمال لهم بموجب قوله أو بخلافه.

نقل عن «الوصية» للإمام أبي حنيفة: أنه لا يتصور زيادة الإيمان إلا بنقص الكفر، ولا نقص الإيمان إلا بزيادة الكفر.

ولا يجوز كونه في حالة واحدة مؤمنا وكافرا، مع أنه لا مرية في إيمان المؤمن ولا كفر الكافر؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ﴾ (الأنفال: ٤)، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ﴾ (النساء: ١٥١)، والعصاة كلهم مؤمنون حقا وليسوا بكافرين حقا. انتهى

قلت: هذا مبني على أن الزيادة والنقص من عوارض الكم، فعلى فرضهما في الإيمان يكون لكل من الإيمان والكفر عرض وامتداد، وبينهما حدٌّ فاصل يتّصلان عليه كالنقطة بين الخطين المتصلين، فإذا فرض مثلا أن مجموع الامتدادَين ذراعان هما امتداد واحد، وبين الذراعين نقطة هي حد فاصل، فإذا نقص أحدهما بقدر النصف ويفرض بقدر نصف الذراع: يلزم =

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله: أنهم كانوا آمنوا في

وكذا الأحاديث — كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾

الجملة، ثم يأتي[1] فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أنه كان يزيد بزيادة

أي إجمالا

ما يجب به الإيمان، وهذا لا يتصور[2] في غير عصر النبي ﷺ. وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل ...

أي بزيادة المؤمن به — لوجود المنزل جملة — أي على التدريج

= به أن يزيد الآخر ويصير ذراعا ونصف ذراع بإلحاق هذا القدر الناقص به وضمه إليه؛ لأنه مقتضى الاتصال والتباين وعدم الواسطة. وكذا إذا زيد في أحدهما قدرٌ على قدر الذراع: يكون هذا الزائد منضمًّا إليه من قدر الآخر، فيبقى الآخر ناقصا. وهذا كله أبطله بما ذكره، فعلم به أنه بسيط لا امتداد في شيء منهما، فلا يصلح زيادة ونقصانا.

وهكذا يجري الكلام في الشدة والضعف؛ لأنه لا يتصور إلا بفرض عرض وامتداد ولو بأمثال وهمية، ومنه ما قالوا: الأسود الضعيف بالنسبة إلى الأسود الشديد أبيضُ، لكن بقي أن هذا إنما يتصور في الأمور الإضافية المختلفة بالإضافة، وأما الإيمان فيمكن أن يكون أمرا حقيقيا، له امتداد موهوم محدود بحد، إذا جاوزه شيء خرج عن حريم الإيمان، والامتدادات الموهومة المأخوذة منه مختلفةُ القدر والكيف، يصدق على كل منها أنه إيمان، سواء كانت مختلفة الحقيقة، ونظيرها في الحس أعضاء زيد، كل منها مصداق معنى العضو، أو متفقتها، ونظيرها الأقطار الموهومة في الماء، فمجموع تلك الامتدادات لا يمكن الزيادة عليه، لكن يمكن النقص عنه.

وأما كل امتداد امتداد على الانفراد، أو في مرتبة الكثرة، أو مجموع عدة امتدادات في مرتبة التركيب، أو مرتبة الإجمال، أو امتداد مَّا، أو مجموع مَّا على وجه البدلية: فكلها قابل للزيادة والنقص جميعا، واسم الإيمان مطلق على كل منها، ونظيره أن يفرض ذراع من الماء محدود بحد بعده التراب، فأجزاء الماء مختلفة القدر والقوام، وكلها ماء، ولا يلزم من الزيادة في أحدها بجزء آخر نقص امتداد التراب.

وأما كون الزيادة والنقص من الإضافات لا يلزمه كون الإيمان من الإضافة، كالمادة مضافة بما أنها معروضة الاستعداد وجوهر في نفسها. ثم النظير لهذا في العقل الوحدة والكثرة الحقيقية، وأفراد الكثرة مختلفة بالكثرة الإضافية، ولا يلزم من زيادتها نقص الوحدة، ولا من نقصها زيادة الوحدة، مع أن الكفر أيضا مختلف بنفسه شدة وضعفا على التنوع بلا ضم أمور زائدة كالشرك والدهرية والنفاق والكتابية، وكلها مختلفة الأجزية والأحكام من حيث التنوع الكفري مع عزل النظر عن الأعمال، فافهم، فالمقام دقيق، لو لا خشية الإملال لترى عجائب قدرته سبحانه.

(١) قوله: ثم يأتي: [كما ذكر عن ابن عباس: أول ما جاء هو التوحيد، ثم الصلاة والزكاة، ثم الحج، ثم الجهاد، فازدادوا إيمانا مع إيمانهم.]

(٢) قوله: لا يتصور إلخ: فيه: أنه يتصور هذا الاختلاف باعتبار بلوغ الأحكام تدريجا وقتا فوقتا، وبسطوه في شرح خبر «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وحررناه في حواشي «المسند»، مع أنه يلزمه عدم مساواة إيمان من مات قبل بعض الأحكام من الصحابة لإيمان من بقي بعده، بل الظاهر أنه تصديق واحد إجمالي منحلٌّ إلى تصديقات كثيرة، كما أن =

الفرائض ممكن[(١)] في غير عصر النبي عليه السلام.

والإيمان واجب إجمالًا فيما عُلِم إجمالًا، وتفصيلًا فيما عُلِم تفصيلًا، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد[(٢)] بل أكمل، وما ذكر مِن أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان.

قيل: الزيادة ممنوعة، والكمال مسلم غير ضار — كم نے باشد — لا بكماله

وقيل[(٣)]: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء[(٤)]، كما في سواد الجسم مثلًا.

على الاستمرار — بزيادة الأمثال — لكونه قائما بالمؤمن — أي من وجه من الوجوه — لا يصير أشد سوادا بزيادة الزمان، بل بمضامة الأمثال

= تصديق «كل إنسان حيوان» منحلٌّ إلى تصديقات: زيد حيوان، وعمرو حيوان، وهلمَّ جرًّا.

(١) قوله: ممكن: [لكن المجمل عين المفصل حينئذ، بخلاف عصره؛ لزيادة المؤمن به وقتا فوقتا.]

(٢) قوله: أزيد إلخ: يرد عليه: أن المفصَّل عين المجمل، والتغاير اعتباري، فلا زيادة. والجواب: أن التعدد زائد على الوحدة. وفيه: أنهما وصفان عارضان، فلزم الزيادة بحسب الخارج، لا بحسب المقوم. ويخدشه: أنه لو فرض عروضهما لم تكن الحقائق المختلفة في مرتبة أنفسها واحدة ولا كثيرة، ولا متحدة ولا مختلفة، وهو ظاهر البطلان. فالصواب في الجواب: أنه لا إجمال ولا تفصيل في التصديق، بل في متعلقه، فالاتحاد إنما هو بين مجمله ومجموع أجزاء مفصله، لا بينه وبين كل جزء منه، ولا بين تصديقه وتصديقاته، أو كل تصديق منها أو واحد منها، ولذا كان تصديق المفصل غير تصديق المجمل، ولا لازما له في الذهن، كما يشهد به توقف تصديق النتيجة، وهو تصديق المفصل، أي ثبوت الأكبر للأصغر على تصديق الكبرى، وهو تصديق المجمل، أي ثبوته لكل من الأوسط منه الأصغر.

(٣) قوله: وقيل إلخ: منقول عن إمام الحرمين وغيره، قيل: حاصله: أن الدوام على العبادة عبادة أخرى. ونوقش بأن كونه عبادة غير كونه إيمانا؛ فإن الدوام على التصديق غير التصديق.

قلت: فيه نقض وحل. أما النقض فبقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (النساء: ١٣٦)، فأطلق الإيمان على دوامه.

وأما الحل فلأن الدوام عليه يراد به التصديق مع وصف الدوام، أو يقال: دوام الشيء عينه من حيث البقاء، فافهم.

(٤) قوله: في شيء إلخ: أي بوجه من الوجوه؛ لأن الزيادة تلحق المزيد عليه، فلا بد من وجوده عند الزيادة. وأجيب بأنه أراد زيادة عدد، أي الزيادة باعتبار الكم المنفصل، لا المتصل ولا الكيف، لكن عليه يلزم أن يكون إيمان زيد أزيد من إيمان بكر =

وقيل: المراد زيادة ثمرته[1] وإشراق نوره وضيائه في القلب؛ فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي.

ومَن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا[2] قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزءًا من الإيمان.

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة[3] والنقصان، ....

= مثلا، إذا عمّر مائة سنة أو مائتين؛ لزيادة عدد الأمثال.

(١) قوله: زيادة ثمرته إلخ: تتمته: أن اختلاف الآثار ناش من اختلاف مناشئها الصادرة منها شدة وضعفا، وقوة ونقصا.

(٢) قوله: ولهذا إلخ: أي لظهور قبوله لهما في هذا المذهب. استدل السالمي في «تمهيده» على عدم قبوله بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ (البقرة: ١٣٧)، فلو قبلهما لما ساوى إقرار اليهود على تقدير وجود إقرار الصحابة.

وبأنه لو نقص شيء ثبت الكفر مكانه، كما لو زال كله قام مكانه الكفر فكذا البعض، فالعبد الواحد بعضه مؤمن وبعضه كافر، وهو محال.

وبأن الذنب لا يؤثر في التوحيد فكذا في الإيمان.

وبأن كثرته لا تزيل الإيمان كله اتفاقا، فكذا قِلّته.

وبأنه لو زاد بالطاعة، فإيمان الغني أقوى من إيمان الفقير.

وبأن الإيمان ثلاثة أفعال، وهي أعراض لا تبقى، فلا يمكن مضامتها؛ ليتصور الزيادة. انتهى فانظر إلى هذه الأدلة المشرقة.

(٣) قوله: الزيادة إلخ: بل صرح بعض من اكتفى بالتصديق فيه أيضا بأنه يزيد وينقص؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (الأنفال: ٢)، وقوله: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ (المدثر: ٣١)، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ (محمد: ١٧)، [وقوله:] ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ (الفتح: ٤)، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (النساء: ١٣٦)، ونظائره كثيرة. ولحديث ابن عمر: قلنا: يا رسول الله، إن الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»، أخرجه أبو إسحاق الثعلبي في «تفسيره» من طريق علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن إسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عنه.

وقالوا: بل اليقين أيضا يتفاوت قوة في نفسه من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات القطعية. لكن الحنفية ومعهم =

....

= إمام الحرمين وجمع كثير من الأشاعرة لا يمنعونهما فيه في جهات أخر، غير جهة نفس الذات للتصديق، وبها يتفاوت المؤمنون. وروي عن أبي حنيفة أنه قال: أقول: إيماني كإيمان جبرئيل، ولا أقول: مثل إيمانه؛ لأن المثلية بمساواة كل الصفات. وقالوا: إن المتخايل تفاوت في جلائه كالبديهي، وخفائه كالنظري، فالبديهي أجلى لا أنه أقوى يقينا من النظري. وعليه ما نقل عن علي ﷺ: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا.

وانتصر واستظهر له ابن الهمام أولا: بأنه لا تشكيك في المقومات والذات بل في العوارض. وثانيا: على التنزل، لو سلم فلا يلزم التشكيك بوجوه الأربعة، فلا نسلم تفاوته شدة وضعفا، وزيادة ونقصا، بل يجوز اختلافه بالأولية والأولوية، ولا يجوز التشكيك عندنا بالباقي.

وثالثا: أنه لو سلم أنه قد يجري التشكيك شدة وضعفا كما في الثلج والعاج الأبيضين، فلا نسلم أن اليقين من هذا القبيل؛ لأنه لا دليل عليه يوجبه.

ورابعا: أنه لو سلم أن ماهية اليقين متفاوتة شدة وضعفا فلا نسلم أنه بمقوماتها، بل يجوز بأمور خارجة عنها، كالإلف؛ لتكرار الحضور ونحوه، لكن هذا الرابع مرجعه الأول.

ونقل عن الحنفية: أنه يختلف بإشراق نوره، ومزيد ثمراته؛ فإن اعتبر هو قوة وشدة فلا خلاف معنى، ولا يرجع النزاع إلا إلى أن ما به التفاوت مقوم الماهية أو خارج عنها. وهذا نزاع غير معتد به عقلي. وإن اعتبر قوته غير هذا، فالخلاف واقع.

وأما دوام حضور التصديق ومشاهدة الدليل واستمرار شهود الجمال والكمال بالبصيرة كما للأنبياء والأولياء ويخيل أنه قوة الإيمان فهو غير القوة حقيقة، وإنما هو كثرة عدد الإيمان بالأمثال، وإلا هو داخل ومقوم حقيقة الإيمان، وإليه ترد ظواهر النصوص، والخبر مع أن سنده متكلم فيه، وتفسير الثعلبي معروف حاله.

وأما قول إبراهيم: ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠) فيؤول بأنه خطاب مع الملك، فلم يقل له الله: ﴿أَوَ لَمْ تُؤْمِن﴾.

وبأنه أريد به زيادة الاطمئنان ولو بأمور خارجة عن الماهية.

وبأنه طلب القطع بالإحياء بوجه آخر، هو البداهة.

وحاصله شوقه بعد قطعه إلى مشاهدة هذا العجيب، كشوق رؤية دمشق وجنانه اليانعة وأنهاره، بعد الجزم به تواترا، هذا محصل كلامه.

قلت: يتطرق إليه جميع ما أمعنا النظر فيه سابقا، ولب كلامه ما هو إلا أن ما يتراءى قوة وضعفا راجع إلى الجلاء والخفاء، وإلى سرعة حصول أسباب الجزم وبطئه، وبعد حصول القطع لا تفاوت أصلا في نفسه، بل في العوارض، كالجلاء بالشهود، لكن قد عرفت أن مراتب نفسه مختلفة احتمالا وتشكيكا وإحكاما، فبعد الخوض والفحص لا يعتمد الاعتصام إلا بما حقق من الحصر؛ لوجود التشكيك في الأولية لا غير، فافهم.

بل تتفاوت قوة[١] وضعفًا؛ للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. (البقرة: ٢٦٠)

بقي ههنا بحث آخر

وهو أن بعض القدرية[٢] ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة[٣] (وحدها من غير اعتبار قبول وإذعان)، وأطبق علماؤنا (أي اتفق) على فساده (أي فساد قولهم)؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم[٤]، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن[٥] من الكفار مَن كان يعرف الحق يقينًا، وإنما كان ينكر؛ عنادا واستكبارا، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا (أي الآيات) وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ (النمل: ١٤) (في حق آل فرعون، أنكروها مع العلم، عن الإطاعة). فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها (أي المعرفة والتيقن)، وبين التصديق بها واعتقادها (قبولا وتسليما)؛ ليصح كون الثاني (التصديق) إيمانًا دون الأول.

---

(١) قوله: قوة: [قيل: هذا اختلاف في الكيفية ولا نزاع فيه، وإنما هو في الاختلاف في الكمية، ولذا قيل: إنه نزاع لفظي.]

(٢) قوله: القدرية: [قد ورد في ذمهم أخبار قلما تثبت كحديث أنس مرفوعا: «صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي: المرجئة والقدرية». قيل: يا رسول الله، من القدرية؟ قال: «قوم يقولون: لا قدر». قيل: فمن المرجئة؟ قال: «قوم يكونون في آخر الزمان إذا سئلوا عن الإيمان قالوا: نحن مؤمنون إن شاء الله»، رواه الجوزقاني وسنده ضعيف، نعم في باب القدر أحاديث صحيحة كثيرة.]

(٣) قوله: هو المعرفة إلخ: نقل ذلك صاحب «المواقف» عن جهم وبعض الفقهاء، ونسبه بعض المتصلبة إلى أبي حنيفة، وضلله وبدعه به من احترف بإساءة الظن إليه، وجعله تارة من المرجئة، ومرة من الجهمية، وأخرى من القدرية أو من المعتزلة، حاشاه عن ذلك كله ولم يثبت عنه. وما نقله عنه أصحابه -وصاحب البيت أدرى بما فيه- هو عين اعتقاد أهل السنة، وجمعه الطحاوي في رسالة. وصرائحه في فقهه منادية على خلافه، ولو سلم فيراد بها التصديق أو المعرفة مع الإذعان.

(٤) قوله: أبناءهم إلخ: أي في قطع تولدهم منهم، بل حكي عن عبد الله بن سلام، عاشر عشرة، من أجدادنا: أن قطع نبوته أقوى منه؛ لاحتمال أن علقت المرأة من الغير بالزنى، ولو ضعيفا مجروحا مرجوحا. ثم هذا تلميح إلى ما قدمنا من الآية، وقد قال تعالى أيضا: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ (البقرة: ٨٩)، وقال: ﴿لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ ٧٠﴾ (آل عمران: ٩٨)، وقال: ﴿لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٧١﴾ (آل عمران: ٧١).

(٥) قوله: ولأن إلخ: لأن الإيمان مأمور ومكلف به، ولا تكليف إلا بالأفعال الاختيارية، والمعرفة لا اختيار فيه، كمن وقع بصره على أمر فأبصره بلا قصد واختيار، وكمن شاهد المعجزة فلزم لقلبه المعرفة بصدق النبوة، كما كان للكفرة. =

والمذكور[1] في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما عُلِم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق[2]، ولذا يثاب[3] عليه ويجعل[4] رأس العبادات. بخلاف المعرفة[5]، فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر،..

من حيث قبول قلبك له

= ولأن التكليف إنما هو بما تحت مقولة الفعل، والعلم من مقولة الكيف على التحقيق.

(١) قوله: والمذكور إلخ: ذهب إمام الحرمين وغيره إلى أن التصديق كلام نفسي إلا أنه لا يثبت إلا مع العلم، فقد أوضح أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. انتهى ونقل عن الأشعري تارة أنه المعرفة، وأخرى أنه قول في النفس متضمن المعرفة، واختاره البلاقلاني؛ فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب أحق بأن يوصف به الأقوال لا المعارف، وتصديق اللسان عنوان تصديق القلب. انتهى

فحاصله: أنه كلام نفسي مشروط بالمعرفة؛ فإن استسلام الباطن منوط بها. ويحتمل أنه مجموعهما عنده. انتهى وبه يظهر أن الإذعان المعبر به ههنا عن التصديق: لا يراد به كيفية إدراكية، ولا كيفية أخرى من لواحق الإدراك، فما هو من مقولة الكيف ولا من مقولة الانفعال، كما يؤيده التعبير عنه بـ«القبول والتسليم» بل يراد به فعل، هو الانتساب الاختياري القلبي، ناش عن الانقياد والاستسلام الباطني.

ويرد عليه ورود التكليف بالمعرفة والعلم أيضا، كما في قوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله: ﴿فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ﴾ الآية (هود: ١٤)، وكما يقال: معرفة الرب واجبة. وأجيب بأنه أريد به اكتساب أسبابه وتحصيله من مظانه ومبادئه، لكن يتفتح به أن المكلف به أعم من الفعل مما يطلب إيقاعه أو تحصيله بالمباشرة، ومن الكيف وغيره مما يطلب حصوله بكسب أسبابه وتعاطي مناشئه بالمباشرة، كما يطلب علم النتيجة وحصولها بتحصيل مبادئها وصنع النظر فيها.

وعندي: أن هذا توسعة، وأما بالذات فيتعلق بالفعل والصنع الاختياري لا بغيره، وإنما التعلق في غيره بالذات بالفعل الذي هو مباشرة التحصيل وتعاطي الكسب لأسبابه.

(٢) قوله: باختيار المصدق: [وقصده وصرف همته وتعبه في تحصيله.]

(٣) قوله: ولذا يثاب: [ولو لم يكن فعلا أو كان فعلا غير اختياري: لم يترتب الثواب عليه.]

(٤) قوله: ويجعل: [هذا العمل القلبي، وهو الإيمان.]

(٥) قوله: بخلاف المعرفة: [إذ هو علم، وهو كيف، لا فعل، فضلا عن كونه اختياريا.]

حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقًا[١] وإن كان معرفة. وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية[٢] دون الأفعال الاختيارية؛ لأنا إذا

على ما سبق أول البحث

تصورنا النسبة بين شيئين، وشككنا في أنها[٣] بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها،

كزيد وقائم — أو على نفيها

فالذي[٤] يحصل لنا ....

---

(١) قوله: تصديقا إلخ: بل يحتاج إلى تحصيله مرة أخرى بالكسب، كما قاله في «شرح المقاصد»: إنه قد يكون لمباشرة أسبابه بالاختيار، كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبهه، وقد يكون بدونه، والمأمور به من الأول.

وردَّه ابن الهمام بأنه إذا حصل دفعيًّا كفاه بعد ضم انقياد الباطن إليه، وتكليفه بتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم، فإذا حصل سقط وجوبه لأجله؛ لأنه لا يراعي الوسائل قصدا بل للمقصود، فلو حصل بدونها لا يجب تعاطيها، كما إذا طهر الثوب بلا غسله، أو حصل سعي الجمعة بلا ترك البيع. انتهى

لعله التحقيق لما ذكره، وللنظر إلى حال عهد النبوة والصحابة؛ فإنهم لم يكونوا يكلفون مَن أسلم بكسب اليقين بالنظر، وتعاطي أسبابه، ومباشرة جمع مبادئه. ومنه ما قالوا: المذهب المختار اعتبار إيمان المقلد، وكسب التصديق بالاستدلال ليس شرطا لصحة الإيمان، وعليه الفقهاء وكثير من العلماء، ومنعه المعتزلة كما في «العمدة» و«البداية». ونقل عن الأشعري أيضا، لكن قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: إنه افتراء عليه.

لكن قال ابن الهمام: قلَّ أن يرى مقلد في الإيمان به تعالى؛ إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته تعالى، فلو فرض أنه آمن به جزما؛ تحسينا لظنه بالناس وإعلاء لهم عن الخطأ: قام بالواجب لحصول المرام بلا استدلال، ومقتضاه: عدم عصيانه بعدم الكسب والنظر. لكن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه، فلو صح فبأن التقليد عرضة لطريان التردد واحتمال الزوال، وفي الاستدلال حفظ عنه، لكن الصحابة قبلوا إيمان العوام إذ فتحوا أمصار العجم، فأسلموا تحت السيف، فالكسب بالنظر منهم يصادمه العادة، لكن يحتمل أنهم علموهم ذلك بإظهار الأسباب والأدلة، أو تركوهم؛ لأن المبادئ كانت ظاهرة، أو سهلة المأخذ والمناولة في التوحيد والنبوة بعد تواتر المعجزات.

(٢) قوله: النفسانية: [القلبية، فهو من مقولة الكيف، لا من مقولة الفعل.]

(٣) قوله: في أنها: [يشير إلى أن النسبة غير الحكم، أي الوقوع واللا وقوع.]

(٤) قوله: فالذي إلخ: حاصله: أن المقصود هو مطلوب التحصيل، وما هو إلا ما يحصل بالمبادئ، وما هو إلا الإذعان، أو قبول العقد وربط القلب به، أو العلم بالنسبة على نمط المطابقة للواقع، لكن قد عرفت أن التكليف لا يتعلق إلا بما يتعلق به الكسب، وهو الفعل، وما هو إلا أخذ المبادئ من مظانها بعد التوجه إلى صور مخزونة، ثم ترتيب المبادئ على وجه تفضي إلى علم النتيجة، فتدبر.

هو الإذعان[١] والقبول لتلك النسبة. وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

خبر للموصول المبتدأ على اختلاف العبارة

نعم، تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب[٢] وصرف النظر ورفع

بالأعمال النظرية والأكساب الفكرية

الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار[٣] يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيًّا اختياريًّا، ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛ لأنها قد تكون بدون ذلك.

أي الكسب والاختيار

نعم، يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة ....

بأسبابها

---

(١) قوله: الإذعان: [وهو من قبيل الكيف، سواء أذعن أنه علم، أو علم أنه من لواحقه، لا من قبيل الفعل.]

(٢) قوله: الأسباب: [هي المبادئ المعدة له، والحق أنها طرق ومسافة، لا معدات أيضا.]

(٣) قوله: وبهذا الاعتبار إلخ: [أي باعتبار كون أسبابه اختيارية، لا باعتبار نفسه؛ لأنه غير اختياري.] نقحه في «شرح المقاصد» بأنه لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب، ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها، فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به. انتهى وقد عرفت ما فيه.

ثم ههنا اختلاف آخر قريب منه، هو: أن الإيمان مخلوق، كما روي عن أهل سمرقند من الحنفية، أو غير مخلوق، كما عن مشايخ بخارا، لكن اتفقوا على أن أفعال العبد كلها مخلوقة له تعالى، ثم بالغ أئمة بخارا من ما وراء النهر، كمحمد بن الفضل والشيخ إسماعيل بن حسين الزاهد، وتبعهم أئمة فرغانة، فكفَّروا القائل بخلق الإيمان، وألزموه خلق القرآن، ورووه عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة، ووجهوه بأنه قال الله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩). وهذا هو الإيمان. وكلام الله غير مخلوق، فالإيمان قد قام به ما هو غير مخلوق.

وهذا مبني على أن قراءة غير المتكلم لا يقطع النسبة عن أصل المتكلم، كما يقال: قال فلان خطبة فلان أو شعره، مع أن المتكلم به الآن هو هذا القائل، فمن قال بكلمتي الشهادة فقد قال بكلام الله، فالإيمان: كلام الله غير مخلوق، وهذا غاية متمسكهم.

وجهَّلهم مشايخ سمرقند؛ إذ الإيمان اتفاقا هو التصديق أو مع الإقرار، وكل منهما فعل العبد، وأفعاله كلها مخلوقة له تعالى عندنا، ولأنه إذا قرأ الجنب «الحمد» إلى آخره بلا قصد التلاوة: جاز، فعلم أن ما وافق لفظه نظم القرآن لا يكون قرآنا، ولأن كل ذاكر ومسبِّح يكون قارئا للقرآن عندكم، بل كل متكلم بأي لفظ؛ لأنه يوافق كلامُه القرآنَ في حروفه وأجزائه، ويوافق معناه من وجه، فقلما يوجد كلمة مثلها ليس في القرآن. وقد نصَّ أبو حنيفة في «الوصية» على خلق الإيمان، وقال: العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق. انتهى مع أن قولهم ظاهر البطلان؛ لأن الكلام اللفظي مخلوق، =

بالاختيار تصديقًا[١]، ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع[٢]، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب[٣] والإنكار.

أي عند كونها مكتسبة بالاختيار — أي بكونه له تصديقا — جواب عن حصول المعرفة لهم

والإيمان والإسلام واحد[٤]

لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها، وذلك حقيقة التصديق على ما مرّ، ....

فروتني — وهو الإيمان

= واللفظ والتلفظ حادثان.

(١) قوله: تصديقا إلخ: أي معتبرا في الإيمان المطلوب تحصيله بالاختيار، وهو في نفسه وإن لم يكن من الأفعال فهو بأسباب وجوده المكسوبة يقال له: الاختياري، وهذا القدر كافٍ في طلب تحصيله، ولا يلزمه كونه فعلا اختياريا بنفسه في باب التكليف به.

(٢) قوله: ممنوع: لعدم وجود القيد، وهو تحصيل الأسباب بالاختيار، وفقد القيد مقوما كان أو شرطا أو عارضا: موجبٌ لفقد المقيد.

(٣) قوله: التكذيب إلخ: مشير إلى أن المنافي هو العناد الدال على التكذيب، لكنه يصادمه قضية أبي طالب؛ إذ صرّح بتصديقه اللساني للنبي ﷺ، وإباؤه عن تلفظ خصوص الكلمة لو سلم أنه مشير إلى التكذيب فالمفهوم لا يفوق المنطوق، إلا أن يقال: هو مبني على ما مر من أن سجود الصنم وشد الزنار وغيرهما بعد التصديق أيضا مكفِّر لفاعله؛ للدلالة على التكذيب.

(٤) قوله: واحد إلخ: في «الفقه الأكبر»: الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، ففي طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولا يكون -أي لا يعتبر شرعا- إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، كالظهر مع البطن. انتهى.

والأوّل مثّله القاري بمعرفة أهل الكتاب وأبي طالب وإبليس، وصرّح بالانقياد الباطني لهم، وهذا عجيب عنه؛ لأنه لم يكن لهم انقياد قلبا، وإلا لكانوا مؤمنين عند الله، لا عند الناس؛ لتحقق حقيقة الإيمان، مع أنك عرفت أن مجرد المعرفة ليس بإيمان بلا قبول وإذعان، ومثله ما قال: قد يتقدم التصديق الباطني ويتأخر الانقياد الظاهري، كمؤمني أهل الكتاب.

ويؤيده[١] قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ۝٣٦﴾.

أي القول بوحدتهما ذاتا — أي قرية لوط — أي بيتا

(الذاريات: ٣٥- ٣٦)

وبالجملة[٢] لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك[٣].

ههنا — أي التلازم ٦

---

(١) قوله: ويؤيده إلخ: وجهه: تصحيح الاستثناء؛ إذ أصله الاتصال، فتقديره: فما وجدنا فيها من بيوت المؤمنين -أي في قرية لوط- بيتا إلا بيتا من المسلمين، فيجب أن يكون المسلمون من جنس المؤمنين، حتى يصح الاستثناء متصلا، وإلا لكان مثل قولنا: ما رأيت من بيوت الحوكة بيتا إلا بيت الحجام. وقد يقال: إن اتحاد الجنس لا يدل على اتحاد المفهوم، كإخراج النحاة من الحكم على جنس العلماء، ومفهوم النحوي غير مفهوم العالم. وأجيب بأنه لا نزاع في عدم كون المسلم أخص، وإنما هو في كونه أعم، كما يأتي، فافهم.

(٢) قوله: وبالجملة: [مآله إلى تلازمهما، لا ترادفهما، ولا اتحادهما ذاتا.]

(٣) قوله: سوى ذلك: أي التلازم، وهو الوحدة بالوحدة وبالترادف، لا المصطلح. وأنكره بعض الفقهاء، وكذا الروافض على ما نقله السالمي في «تمهيده»: أنهم سموا أنفسهم «مؤمنين»، وبقية الأمة «مسلمين»، فـ«المؤمن»: مؤدي الشرائع، عالم الحقائق والتأويل، و«المسلم»: مؤديها بلا علم التأويل والتفسير.

ونقل عن المعتزلة: أن الإيمان بالباطن والإسلام بالظاهر، والفاسق مسلم، لا مؤمن. واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ الآية (الحجرات: ١٤)، وبحديث: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث، و«الإسلام أن تشهد» الحديث، إلى أن قال: «وتقيم الصلاة». انتهى

وعندي: أنه غفلة عظيمة؛ إذ لو سلم فلا دلالة لهما إلا على التغاير، لا على قول المعتزلة، بل يخالفانه؛ لأن الأعراب لم يخرجوا من الإيمان؛ لارتكاب الكبيرة، بل لعدم التصديق؛ لقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤)، والحديث دليل على أن تارك الصلاة مثلا مؤمنٌ، لا مسلم، وهو قلب مذهبهم. وأعجب منه ما احتجَّ به لأهل السنة، هو ورود: «أنا أول المؤمنين» و«أنا أول المسلمين»، فلو سلم اتحاد الموضوع لم يدلَّ إلا على عدم التباين، وهو أعم من العموم والتساوي، لا على التساوي، فضلا عن التلازم، فضلا عن الترادف. وحجة أقامها هي: أن نفيهما يوجب الكفر، فهما متساويان؛ لتساوي نقيضيهما، ولكن المقدمة أقوى من الدعوى في عدم تسليم الخصم، نعم، الآية والحديث ينتهض دليلا للروافض لو تمَّ. وأعجب منه أنه أجاب عن الآية بأن معنى «أسلموا» هو السلامة، لا الإسلام، ومع بعده لفظا ومعنى لا سلامة ولا نجاة بالانقياد ظاهرا بلا إيمان. وعن الحديث بأن المراد فعل المسلم وعلامته، فافهم.

وظاهر كلام المشايخ(١): أنهم أرادوا عدم تغايرهما(٢) بمعنى(٣) أنه لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم، كما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان: هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر(٤) والنهي، ....

بوحدتهما ولا بحسب الذات ورسوله وقصصه وأمثاله

---

(١) قوله: كلام المشايخ إلخ: اختلفوا فيه، فقيل: الانقياد بالباطن، وهو جزء التصديق، فالإسلام جزء الإيمان. وظاهر عبارة «التبصرة» أنهما مترادفان، لكن فسره بما يرجع إلى التلازم. واختاره ابن الهمام كالشارح، أي باعتبار الشرع. قال: والأظهر أن التصديق كلام نفسي ناش عن المعرفة وغيرها؛ لأنه لغة نسبة الصدق، وهو فعلٌ، والمعرفة كيفٌ، فالانقياد باطنا والمعرفة خارجان عنه. واعتبرهما الشرع في الإيمان، إما بما أنهما مقومان لماهيته، أو شرطان لاعتباره في إجراء أحكامه شرعا، وهو الأوجه؛ إذ لا نقل بلا موجب، فهما من الشروط الشرعية. وفرع عليه إمكان التصديق شرعا مع زوال الانقياد، كما في قتل المصدِّق للنبي ﷺ. انتهى

وعندي فيه نظر:

أولا: لأن النقل لازم على التقديرين؛ لأن الشروط ولو معتبرة خروجا وعروضا تقلبه معنى آخر كاعتبار معنى البصر وقيديته، والإضافة معتبر عروضا، لا دخولا في معنى العمى، ومع ذلك معناه غير معنى العدم مطلقا، فلو تعارف فيه كان منقولا، لا حقيقة لغة.

وثانيا: لأنه كما لا يوجد الشيء بدون أجزائه لا يوجد بلا شروطه ولوازمه، فلا معنى للإمكان.

وثالثا: لأن توقف الشيء بعد وجود جميع أجزائه في تقومه إلى الأمور الخارجية: مصححٌ لمجعولية الذاتي، بل الصواب: أن مفهوم الانقياد باطنا معتبر في مفهوم الإيمان الشرعي، سواء اعتبر مقوما لماهيته أو لمفهومه أو لملاحظته أو لعنوانه، فتدبر.

(٢) قوله: عدم تغايرهما إلخ: قد يتوهم: أن الإسلام هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ (آل عمران: ٨٥)، والحديث: «الإسلام أن تشهد» الحديث، فهو يشمل الشرائع؛ للحديث، ولقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: ٥). وقد قال أبو حنيفة: الدين شامل للشرائع.

والظاهر أن للإسلام إطلاقات ومعاني في الخطابات الشرعية، وأصل معناه: «الانقياد»، وهو ملحوظ في جميع موارده على اختلاف أنحائه، فلوحظ من الاشتراك معنى أصلا، ومن الاشتراك لفظا اختلافا وخصوصيات وملاحظة لخصوص أنحائه، فافهم، لعل الحق لا يتجاوزه.

(٣) قوله: بمعنى: [لا بمعنى اتحادهما مطلقا.]

(٤) قوله: الأمر إلخ: [أي كل أمر ونهي.]

فالإيمان لا ينفك[(١)] عن الإسلام حكمًا، فلا يتغايران. ومَن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم[(٢)]، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكمًا ليس بثابت للآخر فبها، وإلا فقد ظهر بطلان[(٣)] قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا[(٤)] قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ .... (الحجرات: ١٥)

---

(١) قوله: لا ينفك: [بل ممتنع انفكاكه.]

(٢) قوله: ولم يسلم: [أي بالقلب، لا بحسب الأعمال الظاهرة؛ فإن تارك الأعمال كلها أيضا مسلم.]

(٣) قوله: بطلان: [لأنه ليس يوجد حكم كذلك.]

(٤) قوله: آمنا إلخ: صيغة المضي دالة على أنه حادث، فهو مخلوق، كما هو قول عامة الفقهاء. وعند بعضهم: غير مخلوق، واستدل لهم السالمي بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ١٨)، وقوله: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠) -أراد به الإيمان-، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠)، وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ (المائدة: ٥). ثم رده بأنه لو قرأ الكافر القرآن كله لم يحكم بإسلامه، فالإيمان غير كلام الله.

وفيه: أنه لهم أن يجعلوا التصديق شرطا؛ لكون الكلام إيمانا، لا لكونه كلام الله، فهو أخص، كما أن الحمد أخص من كلام.

ثم استدل للأكثر بحديث عمر رفعه: «الإيمان والكفر مخلوقان، وهما متضادان». وبحديث ابن عباس رفعه: «إن الله خلق الإيمان وحفه بالسماحة والحياء، وخلق الكفر وحفه بالبخل والجفاء». وبحديث أنس رفعه: «ما خلق الله تعالى تحت العرش شيئا أحبَّ إليه من الإيمان». وبأن الإيمان صفة العبد، فهي مخلوقة. وبقوله تعالى: ﴿رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾ (غافر: ٢٨)، فلولا خلقه لم يمكن كتمانه. انتهى

فانظر إلى هذه الأدلة والأخبار بنظر، هل لها أصل؟ وبعده هل لها صحة؟ ثم صحّح أن الإيمان من العبد لله هو الطلب والقبول والإقرار والتصديق والثبات، ومن الله للعبد: الأمر والهداية والتوفيق والإثبات، فالعبد بأجمعه مخلوق وبصفاته، والله قديم بصفاته. انتهى وهذه المحاكمة قابلة للحاظ؟

ثم قسم الإيمان: ١- إلى مكتوب من جهة الله، وهو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ (المجادلة: ٢٢).

٢- وإلى محكوم عليه، وهو فعل العبد.

فالمكتوب غير مخلوق، والمحكوم عليه مخلوق.

ثم قال: سألني أحد عن الإيمان، مخلوق أو لا؟ قلت: ما هو؟ قال: لا إله إلا الله. قلت: غير مخلوق. وسألني غيره، قلت: ما هو؟ قال: إقرار باللسان وتصديق بالقلب. قلت: مخلوق. انتهى فافرح.

صريح في تحقق الإسلام[١] بدون الإيمان.

قلنا: المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد[٢] بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

فإن قيل: قوله ﷺ: «الإسلام[٣] أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا» دليلٌ على أن الإسلام هو الأعمال، لا التصديق[٤] القلبي.

(١) قوله: في تحقق الإسلام: [لأن فيه إثباتا للإسلام لهم، ونفيا للإيمان عنهم.]

(٢) قوله: لا يوجد إلخ: لأن المطموح إليه في نظر الشرع هو الأمر المنجي عن خلود النار، وهو الانقياد الباطن المنجلي بالانقياد الظاهر، أو هو بشرط عدم المنع للظاهر عن الانقياد، أو انقياد الظاهر مع الباطن، أو الظاهر بشرط مواطأته لانقياد الباطن، ويعبر عنه بلفظ الشهادة، وعليه ما ورد في حديث: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله مخلصا: دخل الجنة». كما أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» من حديث أبي الدرداء رفعه، وزاد: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي الدرداء».

رواه من طريق زيد بن وهب الجهني، ومن طريق أبي صالح، ومن طريق أبي مريم، ومن طريق أم الدرداء، كلهم عن أبي الدرداء. وأبو حنيفة من طريق عبد الله بن أبي حبيبة عنه، أخرجه الحارثي في «مسنده» من طريق محمد بن النضر وأسد بن عمرو ومحمد بن الحسن والفضل بن موسى، كلهم عن الإمام. ورواه أبو بشر الدولابي من طريق أبي يحيى الحماني ويزيد بن هارون عن الإمام. وأخرجه أبو يعلى في «مسنده» والنسائي من حديث أنس، وكذا الطبراني من حديثه وحديث معاذ.

(٣) قوله: الإسلام إلخ: أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر، وقد سبق مبسوطا طرقه في حديث «أن تؤمن بالله». وذكر الحج وقع في سياق حديث أبي حنيفة مع ذكر غسل الجنابة، وسقط عن رواية البخاري، ولفظ المصنف رحمه الله في رواية كهمس عند مسلم وغيره، وكذا في حديث أنس عند البزار، وفي رواية سليمان التيمي عند ابن خزيمة: «وتحج وتعتمر وتغتسل من الجنابة وتتم الوضوء».

(٤) قوله: لا التصديق إلخ: أي فقط أو مع الإقرار فقط، وإلا فهما مأخوذان في الحديث بتعبيرهما بلفظ «الشهادة»، فالحاصل أنه دليل على أن الإيمان جزء من الإسلام، لا عينه مفهوما ولا مصداقا ولا حقيقة، ولا ملازمه ومساويه؛ لدليل الانفكاك، كحديث أبي الدرداء على ما مر.

قلنا: المراد[1] أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك. كما قال[2] عليه السلام لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال عليه السلام: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام[3] الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم[4] الخمس». وكما قال عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى[5] عن الطريق».

أي هذه الأمور — چند — شاخ — الذي يستطرقه الناس

---

(١) قوله: المراد إلخ: إنما احتيج إلى هذا التأويل؛ لما تظافر النصوص أن ملاك النجاة -أي عن الخلود- هو الإسلام، مع أن هذه الأعمال ليست ملاكها، فتاركها غير خالد في النار كما سبق. **والظاهر عندي** ما ألقيته عليك أنه مشترك معنى، وله موارد وأنحاء مختلفة، وهو مقول عليها بالتشكيك، فكما نفس الشهادتين إسلام كذا مجموع هذه الأفعال معهما أو مجموع أكثر منها معهما، فأصل الشهادتين بلا قيد الانفراد معتبر في جميع موارد تحققه، وإذا ضم إليهما أمر لا ينضم من حيث إنه خارج لاحق، وإن لم يتوقف عليه تقوم الماهية ولا تحققه الفعلي، بل من حيث إنه أيضا معتبر في مصداقه، كما أن فرض القراءة آية، فإذا قرأ الفاتحة صار فردا للفرض من حيث الإطلاق، وللواجب من حيث الخصوص، وإذا قرأها مع طوال المفصل في الفجر كان فردا لهما بذلك وللسنة من حيث الخصوص.

وهذا المقام حققناه في حواشي شروح الفقه، ونظيره الكامل شرعا: فاتحة الشافعي، فهي فرض عنده بخصوصها. وحسًّا: أجزاء زيد الحقيقية والزائدة، فالشهادتان كالأولى، والبقية كالزائدة، ويصح وقوع الزائدة في تفسير زيد بأجزائه ومقوماته، ويفهم السامع بفطنته أن رأسه وبطنه وعنقه مثلا من الحقيقية، ويده ورجله وعينه مثلا من الزائدة، فكذا ههنا في الحديث ترك بيان التمايز اعتمادا ووثوقا بفهم السامع؛ لشهرة ما تدعو إليه هذه الملة، فلا يرد أن السائل كان أعرابيا في بعض الموارد لم يكن يصلح لتفرس ما به الامتياز.

(٢) قوله: كما قال إلخ: أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس، وهؤلاء الوفد كانوا وفد عبد القيس، و«الوفد» بالفتح وسكون الفاء: اسم جمع للوافد كالركب، وهي جماعة مرسلة من قبل رؤوس القوم إلى أمير أو شريف أو غيرهما من العظماء، وكان يأتي إليه ﷺ وفود من القبائل لتعلم الأحكام الشرعية وأركان الدين، وحديث: «الإيمان بضع إلخ» قدمناه أنه أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، ثم المراد لعله ما نقحناه لك آنفا.

(٣) قوله: إقام: [حذف تاء المصدر بالإضافة.]

(٤) قوله: المغنم: [أي الغنيمة من دار الحرب.]

(٥) قوله: الأذى: [كالشوك والنجاسة.]

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا[١]؛

لتحقق الإيمان عنه، **ولا ينبغي[٢] أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى[٣]**؛ لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدّب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة[٤] والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله[٥]، أو للتبرئ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله: فالأولى تركه[٦]؛ لما أنه يوهم بالشك، ولهذا قال: «لا ينبغي[٧]»، دون أن يقول: «لا يجوز[٨]»؛ لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى ....

(١) قوله: حقا إلخ: روى أبو حنيفة في «مسنده»: كنا مع علقمة بن مرثد عند عطاء بن أبي رباح، فسأله علقمة: إن ببلادنا أقواما لا يثبتون لأنفسهم الإيمان، ويكرهون أن يقولوا: إنا مؤمنون. فقال: ما بالهم لا يقولون؟ قال: يقولون: إذا أثبتنا لأنفسنا الإيمان جعلنا أنفسنا من أهل الجنة. قال: سبحان الله! هذا من خدع الشيطان وحبائله وحيله، ألجأهم إلى أن دفعوا أعظم منة الله عليهم، وهو الإسلام، وخالفوا سنة رسول الله ﷺ، رأيت أصحاب رسول الله ﷺ يثبتون الإيمان لأنفسهم، ويذكرون ذلك عن النبي ﷺ، فقل لهم: يقولوا: إنا مؤمنون. ولا يقولوا: إنا من أهل الجنة؛ فإن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، الحديث. وطرف منه أورده البخاري، وشرحناه في حواشي «مسند الإمام».

(٢) قوله: ولا ينبغي: [وورد فيه أخبار لا تثبت، كحديث أنس مرفوعا: «إن أمتي على الخير ما لم يتحوّلوا عن القبلة، ولم يستثنوا في إيمانهم». أخرجه الجوزقاني. وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعا، أخرجه الحسن بن سفيان في «مسنده».]

(٣) قوله: إن شاء الله تعالى إلخ: وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ الآية (الكهف: ٢٣، ٢٤)، فهو متعلق بالفعل المستقبل، والإيمان فعل مكسوب له في الماضي، متحقق في الحال، فلا يتطرق إليه التعليق بالمشيئة.

(٤) قوله: في العاقبة: [أي في حسن الخاتمة وسوئها.]

(٥) قوله: بذكر الله: [كما في قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ الآية (الكهف: ٢٣).]

(٦) قوله: تركه: [أي ترك هذا التعليق.]

(٧) قوله: لا ينبغي: [المؤذن بكراهة التنزيه.]

(٨) قوله: لا يجوز: [المؤذن بالحرمة.]

لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه[١] كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين ﷺ. وليس هذا
لأنه كان مبنيا عليه
مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا مما يتصور ...
بل من آثار خلقه تعالى

---

(١) قوله: وقد ذهب إليه إلخ: أي إلى نفي جوازه كما قاله ابن الهمام تبعا للشارح في نقله في «شرح المقاصد» أنه منعه الأكثرون، منهم أبو حنيفة وأصحابه، وأجازه كثير، منهم الشافعي وأصحابه. ونقل السالمي في «تمهيده» أنه أجمع فقهاء السنة والجماعة أن الشك في الإيمان كفر، ثم اختلافهم أن الاستثناء شك أو لا، واختلاف الحنفية والشافعية. واستدل لنا بقوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٤). وبحديث: «كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمنا حقا. قال ﷺ: «إن لكل حق حقيقة». وقال: «من أراد أن ينظر إلى عبد نوّر الله قلبه بالإيمان فلينظر إلى هذا». وقال: «أصبت والزم». وبأنه يثبت الإيمان في الحال، وهو ثابت حقا وإن لم يجب بقاؤه.

ونقل عن أبي قاسم القشيري قال: أنا مؤمن حقا، وأكون مؤمنا إن شاء الله تعالى. وعن أبي حنيفة قال: أنا مؤمن عند الناس وعند الملائكة وفي اللوح وفي علم الله تعالى. وعن الشافعي: أنا مؤمن عند الناس وعند الملائكة، وأما في اللوح وعلم الله فلا أدري، إن شاء الله أكون مؤمنا. ووفّق بين القولين أنه جوّزه لوجه الخوف، ومنعه أبو حنيفة بوجه حسن الظن.

ونقل عن حماد بن أبي حنيفة: أنه دخل المدينة ونزل عند مالك بعد موت أبي حنيفة، وقال له: أبي لا يقول في القرآن إلا كلام الله غير مخلوق، وكان يفضل الشيخين ويحب الختنين، ويؤمن بالقدرين، ولا يكفّر واحدا من أهل القبلة بالذنب، وكان لا يشهد لأحد بالجنة والنار، ولا يقول بالشك في الإيمان. قال مالك: وما الشك؟ قال: عندنا أقوام يؤمنون بالله ورسوله، ويقولون: لا ندري هذا إيمان أو لا، وخرجنا من الكفر به أو لا، فتبسّم مالك تعجبا. انتهى

هذا كله على تقدير عود الضمير في قوله: «وقد ذهب إليه» إلى نفي الجواز، وهو ظاهر العبارة، لكن الظاهر من نقل القاري في «شرح الفقه الأكبر» عوده إلى الجواز، وهو الظاهر محضا. فقال البيهقي: وأما الاستثناء في الإيمان فقد كان يستثني جماعة من الصحابة والتابعين، وإنما رجع استثناؤهم إلى كمال الإيمان وإلى بقائهم على الإيمان في ثاني الحال، فأما أصل الإيمان فكانوا لا يشكون في وجوده الحال؛ فإن تغير حال المؤمن في الإيمان لم يمنع كونه مؤمنا في الحال قبل التغير. انتهى

قلت: هذا وجه حسن في التوفيق، وقال الشيخ أبو الحسن السبكي في المفرد لهذه المسألة: القول بالاستثناء قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الشافعية والمالكية والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية، وهو قول سفيان الثوري. انتهى لكن نقل السالمي عن الثوري: أنا مؤمن في الحال عندي حقا. انتهى لكنه لا ينافيه تجويزه مع أن السالمي ليس من أئمة النقل.

واستدلّ الشارح في «شرح المقاصد» لجوازه؛ للتأدب، لا للشك بقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الفتح: ٢٧)، ولا شك لله، وبحديث «إنا إن شاء الله بكم لاحقون». انتهى ورد في أذكار دخول المقابر. وروي عن أبي يزيد البسطامي سئل: لحيتك أفضل أو ذنب الكلب؟ قال: إن مت على الإسلام فلحيتي خير، وإلا فذنبه أحسن. انتهى

وبالجملة جوازه إنما هو لقصد هضم النفس والتواضع أو التيمن أو التأدب أو الخوف عن سوء

البقاء عليه[١] في العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس[٢] والإعجاب، بل مثل قولك: أنا زاهد[٣] متقٍ إن شاء الله تعالى.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة[٤] والضعف، ....

= العاقبة، أو تعظيم الرب وإحالة الأمور إليه، فافهم.

(١) قوله: البقاء عليه: [لأنه يزول بعد زمان.]

(٢) قوله: تزكية النفس إلخ: أي ظن نفسه زكيَّة نقيَّة عن العيب، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ الآية (النساء: ٤٩). والإعجاب هو إعلاء النفس والنشاط بعلوّها، وقد أخرج الطبراني في «الأوسط» من حديث ابن عمر رفعه: «من قال: أنا عالم فهو جاهل». وفي سنده ليث بن أبي سليم مختلف فيه.

(٣) قوله: زاهد: [لأن له ثمرته في العاقبة، ومن أفعاله ومما يتصور البقاء عليه.]

(٤) قوله: قابل للشدة إلخ: فهذا التوجيه إنما يتمّ على قول من رأى الإيمان يزيد وينقص، لكن صرّح علي القاري في «شرح الفقه الأكبر»: أن محل النزاع هو قبوله للزيادة والنقص، أي اختلاف الكمية، لا قبوله للشدة والضعف، أي اختلاف الكيفية بهما؛ فإنه اتفاقي، لا ينكره الحنفية أيضا. انتهى

قلت: لكن عباراتهم وإشاراتهم تأبى ذلك كما يظهر بالفحص البالغ، وإنما اعترافهم بقبوله لهما هو اعترافهم بقبوله لما يعرض بعد تحقق مرتبة الذات كالإشراق بالأعمال، والكلام في اختلاف موارد تحقق نفس الذات شدة وضعفا وزيادة ونقصا. وأما حديث «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص» فقال المجد في «سفر السعادة»: إنه غير صحيح. وروى أبو الليث في «تفسيره» تحت آية ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾: حدثنا محمد بن الفضل وأبو القاسم الشاباري: حدثنا فارس بن مردويه: حدثنا محمد بن الفضل بن عائذ: حدثنا يحيى بن عيسى: حدثنا أبو مطيع عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة: «جاء وفد ثقيف إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: «لا، الإيمان مكمل في القلب، زيادته ونقصانه كفر».

لكن نقل شارح «العقيدة الطحاوية» عن شيخه عماد الدين بن كثير أنه من أبي الليث إلى أبي مطيع سنده مجهول، لا يعرف في كتب التواريخ، وأبو مطيع ضعفه أحمد وابن معين وعمرو بن علي القلانسي والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم وابن حبان والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم، وأبو المهزّم ضعفه غير واحد، وتركه شعبة، واتّهمه بالوضع، وقال: لو أعطوه فلسين لحدَّثهم سبعين حديثا. وتركه النسائي. انتهى

قلت: أبو مطيع وهاه الذهبي. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال البخاري: ضعيف صاحب رأي. وذكره ابن الجوزي في الضعفاء. وأبو المهزّم روى إسحاق بن منصور عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: لا شيء. وقال أبو زرعة: ليس بالقوي. ووهنه شعبة، وقال: كتبت عنه مائة حديث، ما حدثت عنه بشيء، حكاه ابن المديني عن عبد الرحمن. وقال أبو حاتم: =

وحصول التصديق الكامل المنجي (١) المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٤﴾ (الأنفال: ٤)، إنما هو (٢) في مشيئة الله تعالى.

على وجه الكمال — رفيعة — لزلاتهم — في الجنة — وإرادته

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؛ بناءً على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة (٣)، حتى إن المؤمن السعيد من مات على...

توطئة لما يذكره المصنف — أي الاعتبار — عند موته

= ضعيف الحديث. وقال البخاري: تركه شعبة. وقال عمرو بن علي: لم يحدث عنه القطان وابن مهدي. وقال الساجي: له أحاديث مناكير، ليس بحجة في السنن. وقال علي بن الجنيد: شبه المتروك. وقال الدارقطني: ضعيف، أساء القول فيه شعبة، وتركه. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه منكر عليه. وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالقوي عندهم، لكن قال أحمد: ما أقرب حديثه على ما رواه حرب بن إسماعيل عنه. وقال مسلم بن إبراهيم عن شعبة: رأيته ولو يعطى درهم لوضع. انتهى

قلت: فعلى هذا النقل يتعجب من القاري أنه يعتمد أبا المطيع في رواية «الفقه الأكبر»، ويوهنه هكذا، ولا يكفي أنه معتمد في رواية «الفقه» بعد عدم ثقته في الحديث، ولا مخلص إلا أن نثق بتعديل أصحابنا له وأمثاله، لا بجروح غيرهم.

(١) قوله: المنجي: [من ابتداء الأمر.]

(٢) قوله: إنما هو إلخ: فالتردد الناشئ من التعليق متعلق بكماله. وحقق ابن الهمام: أن ثبوت الإيمان نفسه في الحال مجزوم به، غير أن بقاءه إلى الوفاة، وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم، وهو المعتبر في النجاة، فهو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة، وهو مستقبل، فصح التعليق، وفيه اتباع الآية أيضا. قال: إلا أن ظاهر تركيبه الإخبار بقيامه به في الحال وقران الاستثناء به، فكان تركه أبعد عن التهمة بالشك الحالي؛ إذ هو كفر، فتركه واجب. أما من علم قصده إيمان الموافاة فربما تعتاد النفس التردد؛ لكثرة إشعارها بترددها في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه مفسدة؛ إذ قد يجرّ إلى وجوده آخر الحياة اعتيادها به خصوصا، والشيطان متبتّل بك، لا شغل له سواك، فيجب تركه. انتهى

قلت فيه أولا: إن القول لوجوب تركه ينافيه أدلة السمع من الآثار كما مر، بل يصعب القول بالأولوية تركه أيضا بعد ثبوته عن السلف عادة، إلا أن يختصّ بهم؛ لكمال عقولهم.

وثانيا: إن اللفظ المعتاد على اللسان ينتهي إلى أنه يبقى عاريا عن قصد المعنى كما يشاهد في المعتادين بكلمة في أكثر جملهم، مع أنه قد يعود جاريا مجرى الأمثال في عدم قصد الحقيقة، كقولهم: تربت يداك، ولا أبا لك، وثكلتك أمك، وقاتله الله، وغيرها. بل بعد التمرّن يبقى توجه معنى المشيئة والتعليق بمراحل. وثالثا: إن الإشعار باعتبار معنى التعليق، وهو خلاف الفرض؛ إذ هو قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة؛ خوفا لسوء الخاتمة.

(٣) قوله: بالخاتمة: كما أخرجه البخاري من حديث سهل بن سعد مرفوعا في قصة: «إنما الأعمال بالخواتيم». =

الإيمان وإن كان طولَ عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر - نعوذ بالله منها - وإن كان طولَ عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٢)، وبقوله عليه السلام: «السعيد[1،2] من سعد في بطن أمه، ....

تمام عمره — للأوامر والنواهي الشرعية — أي من هذه الخصلة — الإيماني — من العبادات كبلعم

= وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» من حديث معاوية رفعه: «إنما الأعمال بخواتيمها، كالوعاء إذا طاب أعلاه طاب أسفله، وإذا خبث أعلاه خبث أسفله». وأخرجه ابن ماجه أيضا. ورواه أحمد في «مسنده» من حديث جابر، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه»، وابن عدي في «كامله» من حديث عائشة رفعته: «إنما الأعمال بالخواتيم». والطبراني من حديث علي رضي الله عنه، وفيه: «وصاحب الجنة مختوم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أيّ عمل، الأعمال بخواتيمها».

وأخرجه أحمد وأبو يعلى الموصلي وأحمد بن منيع في «مسانيدهم»، والترمذي في «جامعه» وصحّحه، وابن حبان وابن خزيمة والحاكم في «صحاحهم» من حديث أنس رفعه: «إذا أراد الله بعبد خيرا استعمله قبل موته». قالوا: وكيف يستعمله؟ قال: «يوفّقه لعمل صالح قبل موته، ثم يقبضه عليه». وهو عند أحمد: «لا تعجبوا لعمل عامل حتى تنظروا بم يختم له». وهو على شرط الشيخين.

وأخرجه أحمد والطبراني وأبو الشيخ من حديث أبي عنبة الخولاني رفعه: «إذا أراد الله بعبد خيرا عسله، يفتح له عملًا صالحًا بين يدي موته». وأخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة مختصرا، والبزار في «مسنده» من حديث ابن عمر رفعه: «العمل بخواتيمه». والعسكري في «أمثاله» من حديث أنس رفعه: «لا يضركم أن لا تعجبوا من أحد حتى تنظروا بم يختم له». وكذا روي نحوه عن أبي بكر مرفوعا، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» من حديث أنس، رفعه نحوه، وله طرق أخر أيضا.

(١) قوله: السعيد إلخ: أخرجه البزار في «مسنده» بسند صحيح من حديث أبي هريرة مرفوعا به، والطبراني في «صغيره» بهذا الوجه مقتصرا على الجملة الأولى. وأخرجه مسلم من حديث ابن مسعود رفعه بلفظ: «السعيد من وعظ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه». وأخرجه العسكري في «أمثاله» والبيهقي في «مدخله»، ورواه العسكري من حديث زيد بن خالد، رفعه بالأول، ورواه القضاعي في «مسنده» أيضا، وسندهما ضعيف، ولذا قال ابن الجوزي في أمثاله: لا يثبت فيه مرفوعا، وهو خطأ كما مر، وأصله صححه العراقي وتلميذه ابن حجر، وقد ورد في أحاديث تكوّن الجنين أنه يكتب سعيد أو شقي.

(٢) قوله: السعيد: [أخرجه الطبراني في «معجمه الصغير»، وفيه آثار أخر، منها ما أخرجه ابن عدي والطبراني مرفوعا: «خلق الله يحيى بن زكريا في بطن أمه مؤمنا، وخلق فرعون في بطن أمه كافرا». وما أخرجه أحمد والطبراني كما مر في الرزق، وما أخرجه الديلمي مرفوعا: «إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره سلب ذوي العقول عقولهم حتى ينفذ فيهم قضاءه وقدره، فإذا مضى أمره رد إليهم عقولهم ووقعت الندامة». وما أخرجه الخطيب: «إذا أحب الله إنفاذ أمر سلب كل ذي لب لبه»، وما أخرجه السلمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده: «إذا أراد الله إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فإذا أمضاه رد إليهم عقولهم، ووقعت الندامة». وما أخرجه مسلم عن حذيفة بن أسيد، رفعه في قصة النطفة، وفيه: «ثم يجعله الله شقيا أو سعيدا»، وما أخرجه هو وأحمد عنه بنحوه، وما أخرجه الستة عن ابن مسعود، وقد مر في الرزق، وفيه: «ليعمل =

والشقي [1] من شقي في بطن أمه»: أشار إلى إبطال ذلك بقوله:
جواب «لما»

والسعيد قد يشقى

بأن يرتد بعد الإيمان -نعوذ بالله من ذلك- **والشقي قد يسعد** بأن يؤمن بعد الكفر. **والتغير**
أو يفسق بعد الاتقاء
أو يتوب بعد الفسق
يكون على السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى؛ لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة، **ولا تغير [2] على الله ولا على صفاته**؛ لِـمَا مرّ من أن
وهو صفة حقيقية عندنا له
القديم لا يكون محلًّا للحوادث.
الواجب الوجود

= بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار» الحديث. وما رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي والحاكم وصححه في قصة إخراج ذرية آدم بمسح ظهره، وفيه: «خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون» الحديث، وقصة بلعام عالم بني إسرائيل، وقصة برصيصا وكان ابن السقاء، وقصة محاجة آدم وموسى الشهيرة معلومة.]

(١) قوله: **والشقي**: [وفي لفظ: «والسعيد من وعظ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه»، أخرجه البيهقي في «الدلائل»، وابن عساكر في «تاريخه» عن عقبة بن عامر الجهني، وأبو نصر السجزي في رواية عن أبي الدرداء كلاهما مرفوعا، وابن أبي شيبة في «مصنفه» عن ابن مسعود موقوفا في ضمن حديث طويل، ومعناه في حديث طويل عن أبي سعيد مرفوعا عند أحمد والترمذي، والحاكم في «مستدركه» والبيهقي في «شعبه».]

(٢) قوله: **ولا تغير إلخ**: نقل السالمي في «تمهيده» عن بعض فقهاء أهل السنة: أن السعيد يصير شقيا وبالعكس. قال: وهو قول عمر وابن مسعود. وقال بعض الفقهاء: إنه لا ينقلب، وهو قول ابن عباس ومجاهد، وكذا الأجل والرزق. قيل: يزيد وينقص، وقيل: لا. وحاصله: أن التغير عند الخلق، لا عند الله. وعن محمد بن الفضل رئيس المفسرين: كتب في اللوح المحفوظ: فلان سعيد إن شئت، وفلان شقي إن شئت. واستدل لنا بقوله تعالى: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ (التغابن: ٢)، وقوله: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٧). انتهى

وهذا عجيب جدا في الفهم. وأما الرزق فقد روى أبو الشيخ في «الثواب» والعسكري في «أمثاله» عن أبي الدرداء رفعه: «إن الرزق ليطلب العبد كما يطلبه أجله». والطبراني وأبو نعيم في «الحلية» والقضاعي في «مسنده» عنه: «الرزق أشد طلبا للعبد من أجله»، والدارقطني في «علله» مرفوعا وموقوفا، وصوب وقفه. والبيهقي في «شعبه» عنه موقوفا، وصححه، وعن أبي سعيد بمعناه مرفوعا، وكذا الطبراني في «أوسطه» عنه رفعه: «لو فر أحدكم من رزقه لأدركه كما يدركه أجله». وأبو نعيم في «الحلية» نحوه من حديث جابر، وكذا أخرجه عنه أبو الشيخ والعسكري، ونحوه العسكري من حديث ابن عمر =

والحق(1) أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فمَن قطع بالحصول أراد الأول، ومَن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني.

بين الأشاعرة والماتريدية — غير صالح للتعليق — الأخروية — منوط بحال الخاتمة — لتعلقه بالخواتيم — في الحال — وجوز هذا التعليق

وفي إرسال(2) الرسل

جمع «رَسول» على «فعُول»(3) من «الرسالة»، وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الألباب(4) من خليقته(5)؛ ليزيح(6) بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، ....

سفير وايلچي بودن — جمع «العلة» أي المرض — من «الإزاحة» أي الإزالة

= وابن مسعود، وفيه: «وقسم المعيشة والعمل، والرزق مقسوم، وهو آتٍ ابن آدم على أيّ سيرة سارها، ليس تقوى تقي بزائده، ولا فجور فاجر بناقصه» الحديث. لكن تقدم أن البر يزيد في العمر، وأن العبد ليحرم الرزق بذنب يصيبه. وفيه أخبار، والجمع مذكور في موضعه.

(1) قوله: والحق إلخ: حاصله: المحاكمة بل إرجاعه إلى الخلاف اللفظي في إرادة معنى من هذين اللفظين كما اختلف معنى الإيمان في تعليقه بالمشيئة على ما مر.

(2) قوله: وفي إرسال إلخ: تأسى بالنصوص في ذكر الإيمان بالرسالة بعد الإيمان بالآخرة المشتمل إجمالا في التنزيل وتفصيلا في أخبار النبي ﷺ، فهو قال للإيمان بالله وصفاته، وإلا فحق ذكر هذه المسألة قبل ذكر أحوال الآخرة وأهوالها؛ لأنها أمور سمعية مأخوذة من الشرع مستفادة عنه، والعقل غير مستبد بدركها، فحقها بعد ذكر الأنبياء وإثبات النبوة.

(3) قوله: فعول: [بفتح الفاء وضم العين، صفة مشبهة من «الرسالة».]

(4) قوله: ذوي الألباب: [ذوي العقول، وهم صالحوا التكليف.]

(5) قوله: من خليقته: [أي من خلقه، متعلق بـ«ذوي الألباب»، أي بين الله وهذا الجنس من مخلوقه «ليزيح» أي ليزيل هذا العبد السفير بواسطة هذه السفارة المفضية إلى تكامله وتكميله والمملوءة بالأحكام والحكم والمصالح العملية والعلمية «عللهم» أي علل ذوي العقول وأمراضهم الروحانية والجسدية الموبقة المردية في الدنيا والآخرة.]

(6) قوله: ليزيح إلخ: أي ليدفع الله بتوسط هذه السفارة عللهم وأسقامهم الروحانية الواردة على قلوبهم وألسنتهم وجوارحهم، ويهدي في ضمنه إلى معالجات جسدية أيضا، كبيان دواء لمرض أو بيان خواص الأشياء ومنافعها ومضارّها مما لا يناله التجربة والأقيسة، وسيشير إليه قريبا. وبالجملة هو عند الأشاعرة وغيرهم من المليين: من اصطفاه الله، وقال له: أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى جملة الناس، أو: بلِّغهم عني. ولا يشترط عندنا شرط كالكمالات المكسوبة من الرياضات والمجاهدات في =

وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب.

حكمةٌ، أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى[1] الوجوب على الله تعالى، ....

انجام نیک وثمره محمود

بحيث يذم تاركه أو يعاقب أو بحيث يلزمه لزوما عقليا

= الخلوات والانقطاعات، ولا استعداد مادته لصفاء جوهرها وذكاء فطرتها، بل يختص برحمته من يشاء، والله أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا بناء على القول بالفاعل المختار.

وعند الفلاسفة هو جامع ثلاث، أحدها: العثور على الغيوب الماضية والآتية والراهنة، ولا يمتنع ذلك؛ لأن للنفس لتجردها علاقة بالمبادئ القادسة التي حلت فيها صور العوالم كلها، فتشاهدها النفس، فتقبل ما تستعد له كالمرايا المتقابلة، ويؤيده تفاوت النفوس من القدسي إلى البليد المتناهي، بل هذا العثور قد يناله من قلّت شواغل المادة له لرياضة أو مرض أو نوم. وعندنا لا يجب، وقد أرشد نبينا ﷺ إلى أن يقول: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، واطلاع بعض الغيوب لا يختص بالنبي. وثانيها: ظهور خوارق العوائد منه؛ لأنه مدبر عالم العناصر، فهيولاه مادة صورته منقادة له انقياد بدنه لنفسه، ولا بعد فيه؛ لأن النفوس مؤثرة في الأجسام، وهي مسخرة له كما يرى تغيرات الخجل والوجل والغضب، فلا يبعد من قوة نفس النبي على تسخير مواد العناصر، ومن إرادته رياح وزلازل وحرق وغرق وخراب مدن وأبنية أجساد، كما يرى من أهل الرياضة.

وعندنا لا تأثير إلا لله مع أنه لم يختص بالنبي. وثالثها رؤيته الملائكة مصورة محسوسة، وسماعه كلامهم وحيا. وذلك لكمال تجرد نفسه وانجذابه إلى عالم القدس، ومثله يحصل بقلة الشواغل كما في النوم، ثم صار ملكة له يناله بأول توجه، لكن هذا خلاف مداركهم؛ لأن الملائكة عندهم نفوس أو عقول مجردة لا تتصور محسوسة لا كلام لهم، فذلك يعده تخييلا أو مرضا أو جنونا. قالوا: جامع الثلاث تطيعه النفوس مع ما جبلت عليه من العصيان والإباء وذلت له الهمم، فيصير عقدا لثبات الشرع مما ينال به التدابير الكلية ومصالح التناصر مما لم يستبد لهما واحد منهم، فهو معدن التمدن لولاه لاشرأبت النفوس وخرب النظم واضمحل نسق المعاش والمعاد.

(١) قوله: لا بمعنى إلخ: أوجبه الفلاسفة عقلا؛ لما مر من نوط النظام به، وأوجبه بعض المعتزلة عليه تعالى؛ لما مر من أصلهم، وفصل بعضهم أنه لو علم من أمة أنهم يؤمنون وجب، وإلا حسن. وأوجب فيه أبو هاشم تعريف شرائع لا يدركها العقل، وجوزه الجبائي؛ لتقرير واجبات عقلية، وأيضا لتقرير الشريعة المتقدمة، وقيل: إذا اندرست. ثم إقرار الحكماء بالنبوة لا يخرجهم عن الكفر؛ لأن نبوتهم غير نبوتنا؛ لأنهم يرونها مكتسبة، وينكرون فاعلا مختارا ونزول الملك من السماء وصلوح السماء للانشقاق وحشر الأجساد والجنة والنار وغير ذلك مما كفروا به، كقدم العلم وجهل البارئ بالجزئي المتغير وغير ذلك من المبدأ والمعاد.

بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه؛ لما فيه[١] من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما زعمت[٢] السُّمَنية والبراهمة[٣]، ولا بممكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه بعض[٤] المتكلمين.

(أي مقتضاها - جمع الحكمة - بلا رجحان لأحدهما)

(١) قوله: لما فيه إلخ: كبيان الأغذية والأدوية ومضارها مما لا تناله التجارب، أو تناله بعد أدوار مع ما فيه من الخطر أيضا، وكتعليم الصنائع الخفية، ومنها تكميل النفوس وإبلاغها إلى ما يحتمله استعداد جواهرها في العلم والعمل، ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة وطرق التمدن، وإلى ذلك أشير في قوله تعالى: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤). وهذا تأويل ما اشتهر من متكلمي الحنفية مما وراء النهر أنه واجب، وصرح به النسفي في «عمدته» أيضا أنه في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب. انتهى وإلا فمعاشر الحق متفقة أنه ممكن واقع، لا يجب على الله شيء، بل هو لطف ورحمة من الله منّ بها عباده.

(٢) قوله: كما زعمت إلخ: هو متعلق بالمنفي أي يستحيلونه، وهو الموافق لما ذكره الغزالي والصابوني في «البداية» والنسفي في «العمدة» وإمام الحرمين في «الإرشاد» والآمدي في «الإحكام»، إلا أنه نقل أولا عن البراهمة والصابئة امتناعه، ثم قال: إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم، لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم. انتهى لكن الشارح في «شرح المقاصد» قال: المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة. انتهى فيظهر أنهم لا يستحيلونه، إلا أن يقال: المراد بعضهم، أو أنهم لا يستحيلونه بالذات، بل يمنعونه بالغير، وهو لزوم العبث فيه تعالى. والبراهمة طائفة من أهل الهند تعبد صنما سمته «برهم»، وقيل: هم أصحاب برهام من حكماء الهند، أو لعله لاعتراف بعضهم بنبوة إبراهيم. والسمنية تعبد صنما سمته سومنات.

(٣) قوله: والبراهمة إلخ: احتجت عليه بأنه لا طريق إلى العلم بأنه وحي، فلعله من الجن، وبأن الملك جسم فيراه الكل، أو مجرد فيستحيل التلفظ، وبأنه منوط بمعرفة الصانع وصفاته، وقد لا يحصل في مدد طويلة بأنظار غامضة، فالمكلف يفحم النبي بدعوى عدم العلم، فيلزم العبث في البعث، أو تكليف ما لا يطاق، وبأنه يعلم ما يوافق العقل فلا حاجة إليه، أو ما يخالفه فيترك.

والجواب أن الله ينصب دليلا على أنه ليس من الجن، أو يخلق علما ضروريا بأنه أرسله. والحوادث عندنا كلها بخلقه أيضا، فيجوز أن لا يخلق رؤية بعض الأجسام لبعض الناس كما لا يرى الهواء. ومناط النبوة وإقرارها معرفة ذاته ووجوده وصحة إرساله، وهذا حاصل لكل من له عقل بعد أدنى توجه، والبعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فالأرض ذات فجاج، والسماء ذات أبراج، كيف لا تدل على اللطيف الخبير؟»، كما قال الأعرابي. وقد أنه قلما يرى مقلد في التوحيد. ثم تعليمه إما لأمور لا يدركها العقل ولا ينفيها، كأمور الآخرة وأحوال السموم وغيرها، أو لأمور يستقل بدرك بعضها لا كلها، أو لأمور يتردد فيها ولا يقطع فيها، أو لأمور يجزم بها، لكن الشرع يؤكدها ويعاضدها، فيناله مزيد الاطمئنان كمسائل التوحيد والصفات.

(٤) قوله: بعض إلخ: لكنه لعله مؤول أنه باعتبار ذاته، كما قاله أهل الحق، ثم المنكرون منهم من أحاله، ومنهم من جوّزه، لكنه لا يخلو عن التكليف وهو ممتنع، ومنهم من جوزه مع جواز التكليف، وقال: العقل كافٍ، ومنهم من قال: جائز =

بقوله: «وأيدهم إلخ»

ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين(1) بعض مَن ثبتت رسالته،

بقوله: «وقد أرسل» بقوله: «مبشرين إلخ»

فقال: **وقد أرسل(2) الله تعالى رسلا(3) من البشر إلى البشر، مبشرين** لأهل الإيمان والطاعة بالجنة

نويد وخرده رساننده هم الصلحاء

والثواب، **ومنذرين** لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإن ذلك ....

بها خبرترس رساننده هم الكفرة والفسقة بها وبأمثالها ٩ أي علم هذه الأخبار

= ولكن لا طريق بمعرفته بالمعجزة؛ لأنها خرق العادة، وهو محال فامتنع بالغير، ومنهم من جوز المعجزة أيضا، وقال: لا تدل على النبوة. ومنهم من سلَّم الدلالة أيضا، ومنع العلم بها للغائبين عنها بالتواتر، ومنهم من أقر بإمكان النبوة، لا بوقوعها. وتفاصيل أقوال هؤلاء وأدلتهم وأجوبتها مذكورة في الأسفار المبسوطة.

(1) قوله: وتعيين: [بقوله: «وأول الأنبياء».]

(2) قوله: أرسل إلخ: [بأن خلقهم من أنفسهم، وأوحى إليهم بإرسال رسل الملك إليهم.]

(3) قوله: رسلا إلخ: شرط للرسالة شرائط، **الأولى** الذكورة؛ لأن الأنوثة نقص في العقل والدين، كما ورد في الصحيح؛ لأن الأنثى إذا لم تصلح إماما إمامة الكبرى ولا الصغرى فأن لا تصلح للنبوة أولى، ولأن مبنى أمر الرسالة على الإعلان وحضور المجامع، ومبنى حالهن على التستر والقرار، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، ولأن الدعوة تدعو إلى الخلط واستمالة القلوب، وهن أعجز عن ذلك، مع أن خلط المرأة بالرجال يجر إلى مفاسد ناشئة مما خمرن وخمروا من شبق البشرية، ولأن النبي يجب أن لا يكون مزدرى ومهانا في الأنظار، والمرأة لكونها فراشا أهون.

إلا أهل الظواهر والحديث منعوا هذا الشرط وحكموا بنبوة مريم عليها السلام، ونقل السالمي فيه اختلافا عن الفقهاء، قيل: لم يكن منهن نبية، وعند البعض أربع منهن نبيات على ما في الحديث: «أربع من النبيات: أم موسى ومريم وسارة وحواء». وأجاب عنه بعدم صحة الحديث، قال: ولو صح آمنا به. انتهى وحقق ابن الهمام أنه لا يبعد نبوة أنثى لو اشترط الدعوة في الرسول، لا النبي. **قلت**: لا يبعد لو اشترط الدعوة فيه أيضا؛ إذ البعثة كانت خاصة إلى قوم، ويجوز من المرأة دعوة النساء وتعليمهن وتبليغ أحكامهن، بل إلى الرجال أيضا بالستر أو التوسط كالرجل للنساء، وبعض النساء أكمل من أكثر الرجال، فالمدار على السمع.

والثانية: كونه من البشر، لا الجن؛ إذ لم يبعث منهم نبي، وعليه الجمهور، خلافا لبعضهم.

والثالثة: كونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا وسيرة وفطنة وقوة رأي عند الإرسال. وأما عقدة لسان موسى فانحلت عند إرساله بدعائه: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧﴾ (طه: ٢٧). واستجابته بقوله تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ﴾ (طه: ٣٦).

وإنما يجب كونه أفضل وأكمل من غير النبي، فلا يرد: هارون ويوشع لم يكونا أفضل من موسى. **والرابعة**: السلامة من دناءة الآباء والأمهات، ومن القسوة ومن العيوب المنفرة كالبرص والجذام، ومن قلة المروءة كالأكل على الطريق، ومن دناءة الحرفة كالحجامة. وأما بلاء أيوب عليه السلام فكان بعد ثبوت نبوته وانعقاده، وهذه شرائط قبل النبوة أو متصلة بدعواها.

والخامسة: العصمة، وسيأتي تفصيلها.

مما لا طريق⁽¹⁾ للعقل إليه، وإن كان فبأنظار دقيقة⁽²⁾، لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد⁽³⁾.

ومبيِّنين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين⁽⁴⁾؛ فإنه تعالى خلق الجنة والنار، وأعدّ فيهما الثواب⁽⁵⁾ والعقاب. وتفاصيل⁽⁶⁾ أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا⁽⁷⁾ خلق الأجسام النافعة والضارّة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها، وكذا جعل⁽⁸⁾ القضايا، منها: ما هي ممكنات⁽⁹⁾ لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيها، ومنها: ما هي واجبات⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾ أو ممتنعات لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل، بحيث لو اشتغل الإنسان به لَتعطّل أكثر مصالحه، فكان مِن فضل الله ورحمته ....

(١) قوله: مما لا طريق إلخ: كمسألة الرؤية والمعاد الجسماني وعامة أحوال الآخرة، وكقبح صوم أول شوال وحسن صوم آخر رمضان.

(٢) قوله: دقيقة: [كما ارتكبه الفلاسفة في بحث المعاد الروحاني.]

(٣) قوله: بعد واحد إلخ: أي النحارير الأئمة كما فيما يتردد فيه العقل، كوجوب شكر المنعم وجواز خرق السماء وحدوث العالم وغيرها.

(٤) قوله: من أمور الدنيا: [من مصالحهما ومفاسدهما.]

(٥) قوله: الثواب إلخ: أي أشياء يثاب بها، ويعاقب عليها، لا عين الثواب والعقاب، إلا أن يراد بهما النعم والنيران وغيرهما.

(٦) قوله: وتفاصيل: [مبتدأ، خبره قوله: «مما لا يستقل».]

(٧) قوله: وكذا: [أي علم خلقها على جبلة صفة النفع والضرر.]

(٨) قوله: جعل: [فيصل كردن قضيه ها أي فصل بعضها وتمييزه عن بعض في معرفة الإمكان والامتناع، كرؤية الباري.]

(٩) قوله: ممكنات: [أي مشكوكات أو مظنونات كما هو أيضا أو ممكنة الوقوع وعدمه.]

(١٠) قوله: واجبات: [الوقوع أو العلم به بمعنى غير جائزة المخالف علما أو وقوعا.]

(١١) قوله: واجبات إلخ: كالحدوث للعالم وفنائه، وكونه تعالى عالما بكل جزء متغير، وكونه قادرا مريدا شائيا هاديا، وكون إرادته غير محبته، والممتنعات ككونه معطلا أو مشبها بأمر من العالم.

إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ[1] لِّلۡعَٰلَمِينَ[2]﴾ (الأنبياء: ١٠٧). كله من المصالح والمفاسد

وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقضات للعادات، جمع «معجزة»[3]، وهي أمر يظهر[4] بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي[5] المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله. المخالفات الإلهية الجارية

وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لَـمَا وجب قبول قوله، .... من الله له

---

(١) قوله: إلا رحمة إلخ: أي الحكمة إنزال الرحمة بك عليهم؛ لأن في دينه سعة ويسرا ليس في غيره، كما نطق به نصوص التنزيل والأخبار، وأشملها «بعثت بالحنيفية السمحة».

(٢) قوله: للعالمين: [فإن إبراز المصالح وإرشادها، وهداية التحرز عن الغوائل، والوقاية عن التعطل: رحمة.]

(٣) قوله: معجزة: [بكسر الجيم، أي: جاعل المخالف عاجزا عن الإتيان بمثله. والظاهر أن التاء للاسمية، كما في «الذبيحة» و«الميتة» و«الحقيقة»، لا للتأنيث، وإلا فموصوفه «آية».]

(٤) قوله: يظهر إلخ: أي يقصد به إظهار صدقه، وخرق العادة وخلافها غالبي غير شرط كما حقق، لكنه يلحقه خارج عنه هو مخالف للعادة، كما إذا وضع يده على رأس أحد، ولم يقدر عليه غيره. وأما ما يظهر على يد الساحر فالتحقيق أنه لا يمكن ظهور الخرق منه بعد دعواه النبوة كاذبا، ولو سلّم ظهوره منه في الجملة فلا نسلم ظهوره منه عند قصده بإظهاره ذلك إثبات صدق دعواه الكاذبة؛ فإنه ممتنع ولو بالغير، لا بالذات؛ لأنه يستلزم جواز التلبيس على الله تعالى؛ إذ لو جاز لالتبس هداية الله وضلالة غيره على الناس، والكل عندنا بخلق الله، فيمتنع أن يصدر منه ذلك عند تمسكه به على دعواه؛ إزالة للتلبيس عن خلق الله، ولم يقم حجة الله على عباده، وقد قال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥). وعند المعتزلة: الأصلح واجب، فيجب رفع التلبيس. وقد يجاب بأن المراد بالقصد: إرادة الله، أو بأن الصدق يراد به ما في نفس الأمر، فلا يصدق على دعوى الساحر، لكن كلا الأمرين خفي لا يتبين به الحق عن الباطل، وأصل المعجزة لإظهاره.

ثم للمعجزة شرائط وكيفية الوقوع ونمط الدلالة، فالشرائط سبع: ١- كونه فعله تعالى أو تركه؛ لأنه المصدق لرسوله، فما به ظهوره يلزم أن يكون منه. ٢- وكونه خارق العادة ولو بالغير، وإلا فلا إعجاز، ولا يلزم عدم قدرة النبي عليه، وعدم كونه معتادا له، بل يكفيه عدم قدرة العامة. ٣- وتعذر معارضته. ٤- وظهوره على يد مدَّعيها، ولا يشترط التحدي صراحة. ٥- وموافقته الدعوى، فلو قال: معجزتي إحياء ميت، ففعل خارقا آخر: لا يدل على صدقه. ٦- وأن لا يكذب الظاهر بمعجزته دعواه، كمعجزة نطق الضب، فنطق الضب أنه كاذب في دعواه. نعم لو أحيا الميت وجعله معجزته، فكذبه الميت بعد حياته: فالصحيح أنه معجزة. ٧- وعدم تقدم المعجز على دعواه بل مقارنته لها، والمتقدم يسمّى إرهاصا.

وكيفية وقوعها أنه فعل الفاعل المختار بإرادة تصديق المدعي بمشيئته، ولا يشترط استعداد المادة كما قاله الحكماء، واحتالوا في الخوارق حيلا في موافقتها للعقل.

(٥) قوله: عند تحدي: [طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه؛ لتعجيز غيره عن الإتيان بمثل ما أتاه.]

ولَـمّا بَانَ(١) الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة(٢)، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكنًا في نفسه.

وذلك كما ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا المَلك إليهم، ثم قال للمَلك: إن كنتُ صادقًا فخالِف عادتك، وقم عن مكانك ثلاث مرات، ففعل، يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان الكذب ممكنًا(٣) في نفسه؛ فإن الإمكان(٤) الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا، مع إمكانه(٥) في نفسه، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ ....

(١) قوله: ولما بان: [أي لما ظهر وعرف وتميز في العلم.]

(٢) قوله: جري العادة إلخ: يشير إلى كيفية دلالتها أنها ليست عقلية محضة كما للفعل على فاعله؛ لامتناع تخلف المدلول فيها عن الدال، وهو مرتبط بنفسه بمدلوله، ويمتنع فرض عدم كونه دالا عليه، مع أن خوارق الساعة غير دالة، ولا دلالة سمعية منوطة بالشرع للزوم الدور؛ لتوقف الشرع على ثبوت النبوة المنوط بدلالة المعجزة، بل هي عندنا دلالة عادية؛ لأن ظهورها على يد الكاذب -ولو أمكن عقلا- فنفيه مقطوع به عادة، كما هو شأن العاديات المقطوع بها، كما إذا قال: أنا نبي ونتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذَّبتموني وقع عليكم، وإن صدقتموني أنصرف عنكم، فكلّما همّوا بتكذيبه قرب، وإذا همّوا بتصديقه بعد: قطع العقل عادة بأنه نبي. وكما مثل الشارح، فهو قطع عادي وإن أمكن نقيضه عقلا، وهذا لا ينافي التيقن كما في المشاهدات الحسية، وإلا فنقيضها ممكن أيضا؛ لإمكان غلط الحس وعدم شعور اعتلاله بعلة، فلا يرد أن العقائد الشرعية المنصوصة لا تبقى يقينية لنوطها بصدق النبوة يقينيا بمعنى عدم إمكان جانب خلافه عقلا.

(٣) قوله: ممكنا إلخ: قالت المعتزلة: خلق المعجزة على يد الكاذب مقدوره تعالى، لكنه ممتنع الوقوع أي بالغير؛ لأنه إضلال قبيح من الله، فعلى أصلهم يلزم كونه غير مقدور، كما مر تفصيله. وقال الأشعري وبعض أصحابه: إنه غير مقدور؛ لاستلزامه محالا هو لزوم تصديق الكاذب، لكنه بعيد أيضا، ولذا أنكره القاضي الباقلاني؛ لأنه دلالة عادية، وخرق العوائد ممكن.

(٤) قوله: فإن الإمكان إلخ: [لا بمعنى عدم استحالة الوقوع؛ فإنه موجود في زيد قائم إذا شاهدناه.]

(٥) قوله: مع إمكانه: [أي إمكان انقلابه.]

لأنها أحد طرق العلم كالحس.
واليقين

ولا يقدح في ذلك إمكان كَون المعجزة من غير الله تعالى[1]، أو كَونها لا لغرض
من جانب غيره

التصديق، أو كَونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم
بل خلقها لأمر آخر ابتلاء لهم ولعقولهم الواهية الضعيفة

الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى[2] أنه لو قُدِّر عدمها لم يلزم منه محال.
بتوسط حس اللمس أي نفي ثبوتها لها

وأول الأنبياء[3] ....
زمانا وإرسالا

---

(١) قوله: من غير الله تعالى إلخ: اعلم أن بعض الناس أنكروا إمكان المعجزة؛ لأن تجويزها سفسطة، وإلا لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا، وأواني البيت رجالا كملا، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم، وكون مظهر المعجزة غير مدعي النبوة بالقلب. وأجيب بأن الخوارق غير أعجب من خلق السماوات والأرض أولا وإفنائها ثانيا، ونقول به، والجزم بالعدم لا ينافي إمكانه عقلا كما قاله الشارح، كما سبق.

ومنهم من جوز المعجزة وأنكر دلالتها على صدق النبوة لوجوه: لاحتمال كونه من فعله، لا من الله؛ لجواز قوة نفسه ومخالفتها لنفوس أخرى ماهية، أو لمزاج في بدنه، أو لكونه ساحرا، أو لطلسم اختص به من الغرائب كما يشاهد كثيرا، أو لخاصية بعض المركبات كالمقناطيس جاذب الحديد، والكهرباء جاذب التبن، وكالحجر الباغض للخل.

ولاحتمال استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الأوضاع أو الأنظار الكوكبية، والمدعي أحاط من النجامة بما لم يحط به غيره، فجعل الواقع بها معجزة لنفسه، ولاحتمال كونه كرامة لا معجزة، ولاحتمال أن لا يقصد به التصديق؛ إذ لا غرض لأفعاله تعالى، ولاحتمال كون الغرض غير التصديق كإيهامه؛ ليحترز عنه فيثاب، كإنزال المتشابهات، ولاحتمال كون غرضه تصديق نبي آخر، ولاحتمال عدم استحالة الكذب عليه تعالى؛ إذ لا يقبح منه شيء عندكم، ولاحتمال أن لا يبلغ التحدي من هو قادر على المعارضة، أو لعله تركها مواضعة له في إعلاء كلمته؛ لينال من دولته حظًّا، أو لم يعارضوه؛ لاستهانته أولا وخوف شوكته آخرا، أو لشغلهم بحوائجهم، ولاحتمال أنه عارضه أحد ولم ينقل أو لم يظهر.

والجواب أنها وجوه احتمالية في دفع القطعيات العادية، فلا تسمع، ولا ندعي عدم إمكان الخلاف عقلا كما مر، وعندنا لا مؤثِّر إلا الله. ثم السحر لا يبلغ حد الإعجاز عند جميع العقلاء، ولو سلم فلا يخلق الله على يده معجزا، أو يقدر غيره على معارضته؛ للتحرز عن نسبة تصديق الكاذب. وكذا الكرامة، والكذب عليه تعالى محال، كما مر. ثم إعجاز معجزته من في قطره كاف لقطع صدقه ضرورة، وتوفر الدواعي على تصور معارضته ناف لكل ما قيل من حيل عدم المعارضة أو عدم نقلها، وبالجملة كل ذلك أغاليط وأحاليط في دفع الضروريات، كالشبهات في دفع العلم بالتواتر.

(٢) قوله: بمعنى: [وبمعنى أن عدمها في الواقع غير ممتنع بحسب العلم بجواز غلط الحس بالعلة.]

(٣) قوله: وأول الأنبياء إلخ: أخرج الحكيم الترمذي عن أبي ذر رفعه: «أول الرسل آدم، وآخرهم محمد، وأول أنبياء بني إسرائيل=

آدم[1]، وآخرهم[2] محمد ﷺ[3]. أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال[4] على أنه قد أمر ونهى، مع...

= موسى، وآخرهم عيسى، وأول من خط بالقلم إدريس». انتهى

وهو مشير إلى أن النبي أعم من الرسول، وإلا فموسى ليس أول نبي من بني إسرائيل، بل أولهم يوسف. وأما ما أخرجه الديلمي في «مسند الفردوس» عن علي رضي الله عنه مرفوعا: «سيد الناس آدم، وسيد العرب محمد، وسيد الروم صهيب» الحديث. فلا يعارض ما أجمع عليه من فضل نبينا على الرسل كلهم؛ لأن الحديث ضعيف السند دلالة، لعله قبل العلم بفضله الكلي، كما قالوا في أمثاله. ولأن السيادة غير الأعظمية حرمة كما أجابوا به عن حديث «سيد الشباب» في فضل الحسنين. وكما يشير إلى الفرق بينهما حديث «سيد الشهور شهر رمضان، وأعظمها حرمة ذو الحجة». أخرجه البزار في «مسنده» والبيهقي في «شعبه» عن الخدري، ولأن السيادة يمكن أن تؤخذ جزئية، أي باعتبار منصب الأبوة، فافهم.

(١) قوله: آدم إلخ: قيل: وبعده شيث ابنه، ثم إدريس، ثم نوح، ثم هود بن عبد الله، ثم صالح بن عبيد، ثم إبراهيم، ثم ابنه الأكبر إسماعيل، ثم الأصغر إسحاق، ثم ابنه يعقوب. وأما لوط فكان في زمن إبراهيم وابن عمه. ثم شعيب، ثم موسى وأخوه هارون، ثم يونس، ثم داود، ثم ابنه سليمان، ثم زكريا، ثم ابنه يحيى، ثم عيسى، ثم إلياس واليسع تلميذه وخليفته، ولم يكن في ولد إسماعيل نبي إلا نبينا ﷺ، وهو آخر الكل وخاتمهم، وأولهم تشريفا بالنبوة، وأفضلهم بإجماع المسلمين ممن يعتد به، هذا ما قيل. وقيل: يونس كان في زمن هود، ويدل عليه قصته.

(٢) قوله: وآخرهم إلخ: قد أخرج الترمذي من حديث ثوبان مرفوعا، وصحَّحه حديثا: «وإنه سيكون في أمتي ثلاثون كذابا، كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي».

(٣) قوله: محمد ﷺ إلخ: لكنه أول النبيين أيضا؛ لحديث الإسراء: «جعلتك أول النبيين خلقا، وآخرهم بعثا». أخرجه البزار في «مسنده» من حديث أبي هريرة مرفوعا، واختار المحققون من الحنفية والشافعية، ومنهم الإمام الرازي: أنه كان في مقام النبوة قبل الرسالة. وورد حديث أبي هريرة: «كنت أول النبيين خلقا، وآخرهم في البعث». أخرجه أبو نعيم في «دلائله» وابن أبي حاتم في «تفسيره» وابن لال والديلمي. وأخرجه أحمد، والبخاري في «تاريخه»، والبغوي وابن السكن وغيرهما في «الصحابة»، وأبو نعيم في «الحلية»، وصححه الحاكم من حديث ميسرة بلفظ: «كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد». ورواه الترمذي والحاكم، وصحَّحاه من حديث أبي هريرة. وابن حبان والحاكم من حديث العرباض رفعه: «إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته». وأخرجه أحمد والدارمي وأبو نعيم والطبراني من حديث ابن عباس بلفظ: «وآدم بين الروح والجسد». وأما اللفظ المشهور على الألسنة «بين الماء والطين» فلم يوجد، لكن قال ابن حجر: إن الزيادة ضعيفة، وما قبلها قويا.

(٤) قوله: الدال إلخ: وأيضا الدال على أنه جعله في الأرض خليفة، وعلى أنه كان مأمورا بأمور ومنهيا عن أمور ومكلفا، ولم يكن نبي معه في الجنة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (الفاطر: ٢٤)، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). وله أدلة أخرى كثيرة لا يتحملها المقام.

القطع بأنه لم يكن(١) في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنةِ(٢) والإجماع، فإنكارُ نبوته على ما نُقل عن البعض يكون كفرًا.

أي الجزم - لا بمجرد العقل أيضا - تواترا وإجماعا - دالان على نبوته - من صدر الأمة - بعض الكفرة المليين

وأما نبوة محمد ﷺ؛ فلأنه ادعى(٣) النبوة، وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة فقد عُلم بالتواتر، وأما إظهار(٤) المعجزة فلوجهين: ....

---

(١) قوله: لم يكن إلخ: [حتى يكون أحكامه تابعة له.]

(٢) قوله: وكذا السنة إلخ: كما أخرجه الحاكم وصححه، وابن حبان في «صحيحه» عن أبي أمامة الباهلي: أن رجلا قال: يا رسول الله، أنبي آدم؟ قال: «نعم». وقد تظافرت فيه الآثار الصحيحة. وقد يتوهم أنه أمر ونهي في الجنة وهي ليست بدار التكليف، وأنه لا يكفي مجرد توجه الأوامر إليه في النبوة، بل يلزمها البعثة لتبليغ الأحكام، وأنه لا بد للنبي من أمة، ولا أمة له هناك، وأنه لا دلالة للأمر بلا واسطة نبي على النبوة، وإلا لكانت مريم وأم موسى نبيتين؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ﴾ (مريم: ٢٥)، وقوله: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ١٧﴾ (مريم: ١٧)، وقوله في حق أم موسى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ﴾ الآية (القصص: ٧).

والجواب مجملا يؤخذ مما قدمنا. ثم الجنة لا يبعد أن تعد دار التكليف له بخصوصه في خصوص ذلك الوقت، وإلا فلا معنى للأمر فيها. وكان مأمورا بالتبليغ إلى حواء؛ لأنها غير نبية، فهي أمة له، ولا يجب الكثرة في الأمة مع أنها وجدت أيضا بقاء. ثم الوحي إلى أم موسى أو إلى مريم لم يكن وحي تبليغ، بل مما يتعلق بأنفسهما، على أنه ذهب بعضهم إلى نبوة بعض النساء، كما قدمنا. وما قيل: ظاهر القرآن بنبوتهما متروك؛ لما تقرر أن المرأة لا تكون نبية، فلو كانا رجلين مستوريِ الحال لقلنا بنبوتهما: فساقط؛ لأن المتقرر غير منصوص في القرآن، ولا عليه الإجماع، وظاهر الكتاب لا يترك بآراء الرجال، بل بأخبار الآحاد أيضا عند الحنفية.

(٣) قوله: فلأنه ادعى إلخ: هذا الدليل برهان اللم كما أن الآتي برهان الإنّ. ولإثبات نبوته ﷺ طرق ومسالك وبراهين كثيرة لا يتحملها المقام. وللعلماء فيه رسائل مستقلة وأبصار مبسوطة، نبذ منها في كتب الكلام كـ«شرح المقاصد» و«المواقف»، وفي شروح الحديث، وكـ«شفاء عياض» وشروحه.

(٤) قوله: وأما إظهار إلخ: هذا وإن أنكره عمي القلوب وصمها كالنصارى، فهو أظهر من الشمس في رابعة النهار، ولم ينل مثله نبي قبله، وعامة معجزاته وإن كانت آحادا على خصوصها، لكن القدر المشترك بينها بل كل نوع مشترك بين أفراده متواتر تواترا جاء كعيان وشهود، وله معجزتان متواترتان على خصوصهما، وهذا لم يحصل لنبي قبله، ولا يتطرق إليهما توهم السحر أيضا، أحدهما المختص بوقته، وهو انشقاق القمر، وقد نطق به التنزيل، وعليه جمهور المفسرين، ويؤيده قوله: ﴿وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ ٢﴾ (القمر: ٢). ونقل عياض عليه إجماع المفسرين وأهل السنة، أي على وقوعه. وقال السبكي: متواتر، لا يجوز إنكاره. وقصته مطولة ومختصرة أخرجها الشيخان من حديث ابن مسعود وابن عباس وأنس، =

أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى، وتحدَّى[1] به البلغاءَ مع كمال بلاغتهم، فعجزوا[2] عن معارضته[3] بأقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك، ....

ودعواهم علو كعابهم فيه — بلغاء قحطان وفصحاء عدنان — أي إتعابهم أنفسهم فيه إتعابا كإهلاكها إذا قيل: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣)

= والترمذي ومسلم من حديث ابن عمر، والبيهقي في «دلائله» من حديث حذيفة، وهو وأحمد من حديث جبير بن مطعم، وله طرق أخرى كثيرة. وفي بابه رسائل مستقلة أدحض فيها أوهام المخذولين أنه لم يرو في التواريخ، وأنه لم يره غير أهل مكة، وأن الخرق في الفلكيات محال مع أنه قد ورد في الصحاح: أن الكفار سألوا كثيرا من الواردة من الآفاق، وفحصوا عنه، وسعوا فيه، فأخبروا بوقوعه، وقد وجد ذلك في بعض التواريخ أيضا. ومسألة الخرق منحرفة بنفسها، ولو آمن بها أحد هدم الدين وكفر بالنبيين.

(١) قوله: تحدى إلخ: أصله طلب المباراة عند حداء الإبل، والمراد ههنا طلب المعارضة، واختلفوا في وجه إعجاز القرآن، فالأكثر على أنه ببلوغ بلاغته إلى حد خارج عن طوق البشر. وقيل: بأسلوبه الغريب، واختاره بعض المعتزلة والباقلاني. وقيل: بإخباره بالغيوب الماضية والآتية والراهنة، وقد امتلأ بها الآيات. وقيل: بعدم اختلافه وتدافعه مع هذا الطول؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). وقيل: بصرف الله الناس عن معارضته وتعجيزهم عنها مع كونهم قادرين على مثله لو لم يصرفهم. واختاره أبو إسحاق الأستاذ، والأشعري منا، والنظام المعتزلي. وقيل: بسلب الله عنهم العلوم المحتاج إليها في المعارضة، قاله المرتضى من الشيعة.

والحق: أن إعجازه ليس بالصرف ولا بالسلب بل بكل نوع من الجزالة والبلاغة وغرابة الأسلوب وإخبار الغيوب، فهو معجزة فيها جمة من المعجزات، لا تحيط بها الألوف، وشبهات المخالفين وأجوبتها مذكورة في «شرح المواقف» وغيره، وتفاصيل وجوه إعجازه مسطورة في «شفاء عياض» وشروحه.

(٢) قوله: فعجزوا إلخ: وحيلهم وطرق اعترافهم بالعجز منطوقة في نصوص التنزيل، وتظافرت بها الأخبار الصحيحة، وما برح ﷺ صارخا بهم في التحدي ومقرعا لهم بكمال التصدي صادعا: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣). ومعلنا بأندى صوت: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ﴾ الآية (البقرة: ٢٣)، و﴿وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم﴾ الآية (يونس: ٣٨)، و﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ الآية (الإسراء: ٨٨)، وغير ذلك، فهو يوبخهم ويسفه أحلامهم ويحط أعلامهم ويشتت نظامهم، فما وسعهم إلا قولهم: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ (المدثر: ٢٤)، و﴿سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (القمر: ٢)، و﴿إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ (الفرقان: ٤)، و﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الفرقان: ٥)، أو كونهم مبهوتين، قالوا: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ (البقرة: ٨٨)، و﴿وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ (فصلت: ٥)، و﴿فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ﴾ (فصلت: ٥)، و﴿لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت: ٢٦). وأما حماقات مسيلمة فظاهرة العوار. ولما سمع الوليد بن المغيرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ الآية (النحل: ٩٠) قال: والله، إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وما هذا بقول بشر. رواه البيهقي عن عكرمة مرسلا. ومن حديث ابن عباس في «شعبه» بسند جيد، وابن إسحاق في «سيرته»، وابن عبد البر في قصة خالد بن عقبة، ونظائره روايات كثيرة مشحونة بها السير وكتب الدلائل وغيرها.

(٣) قوله: معارضته إلخ: نقل أبو شكور في «تمهيده»: أنه معجز باثني عشر معنى: ١- بالنظم والنشر والمطالع والمقاطع. =

أوقعوا أرواحهم في الخطر — باهم كوفتن

حتى خاطروا بمهجتهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم يُنقَل ع

جمع «مهجة» هي الروح — بإزاء حروف القرآن ونظمه — بالقتال والإيذاء — فاعل «لم ينقل»

أحد منهم مع توفّر الدواعي الإتيانُ بشيء مما يُدانِيه، فدلّ ذلك قطعًا على أنه من عند ا

كثرتها وامتلائها — أي يقربه من الدنو فضلا أن يماثله ويساويه

تعالى، وعُلِم به صدق دعوى النبي ﷺ علمًا عاديًّا، لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا — صفة لقوله: «علما» — الخلافه

على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

لا يقدح فيها ذلك — القطعية

وثانيهما: أنه نُقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بَلَغَ القدرُ المشتركُ منه - أعني ظهو

في السير والأخبار — وشاع وذاع وملأ الأسماع — ظنية

المعجزة - حدَّ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة(1) علي رضي الله عنه وجود حاتم، وهي

مطلق ظهورها إجمالا — مفعول «بلغ» — خصوصيات معجزاته — سخائه — الطائي

مذكورة في كتب السير(2).

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:..........................

والقلوب

= ٢- باجتماع لغات مختلفة عربية وفارسية ورومية وحبشية وبربرية، ٣- وبالجمع بين حجازية وتميمية وغيرها. ٤- بالإيجاز مع جمع معان جمة. ٥- بتكثير الاستعارات والإضمار بلا خلل في الفهم. ٦- بالتقطيع والفصل والترتيب تقديما وتأخيرا في المعاني بلا زلل. ٧- بتجوزات في النظم مع ظهور المعاني بلا نقص في الدرك. ٨- بالجمع والاتفاق في الألفاظ والاختلاف والتفرقة في الأحكام والمقاصد. ٩- بتقريبه إلى الأفهام وتبعيده عن درك الكنه في المرام كما في المتشابه، ١٠- عدم وسع تفسيره وتغييره وتعجيزه عن الزيادة والنقص. ١١- بإخبار الغيوب والكوائن كقوله: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾ (الفتح: ٢٧)، وقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ (البقرة: ٩٥)، وقوله: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ (الروم: ٣). ١٢- بالفصاحة والبلاغة بكمال إتمام المراد.

(١) قوله: كشجاعة إلخ: هذا هو مشهور العامة ومذكور الألسنة، لكن أهل الحزم تورعوا عنه، ومثلوا تارة بشجاعة عنترة بن معاوية بن شداد كما في «الشفاء»، وتارة بشجاعة رستم، والحزم سوء الظن، فلعله للتحرز عن توهم كون علي رضي الله عنه أشجع الصحابة، فيكون له فضل فيها على الشيخين، لكن أئمة التحقيق على أنه مفضول فيها أيضا، وهما أفضل منه فيها بكثير، وهذا هو أصل سنة الجماعة.

(٢) قوله: السير إلخ: كـ«سيرة ابن إسحاق» و«سيرة هشام» وسيرة موسى بن عقبة والواقدي وتاريخ اليافعي وابن كثير وغيرها، بل مملوءة بها الصحاح الستة. ثم خوارقه ﷺ على كثرتها وعدم إحصائها ترجع إلى نوع تصرف في عالم الغيب الروحاني إما في الأرواح الملكية والقوى السماوية، أو في النفوس البشرية أو الجنية بالجلب والسلب والقلب وغير ذلك. وإلى =

أحدهما: ما تواتر من أَحواله قَبل النبوة وحَال الدعوة وبَعد تمامها، وأَخلاقه العظيمة[١]، وأَحكامه الحكمية، وإِقدامه حيث تحجم الأبطال، ووُثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، ..

بيان للموصول ظرف متعلق بالكائنة صفة الأحوال ٧ پيش قدى پس پاى شدند بهادران ودليران إذ قال له: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ (المائدة: ٦٧)

= تصرف في عالم الناسوت وسمع الكيان، أي عالم الأجسام إما في الأجرام الفلكية كشق القمر على ما مر، وحبس الشمس كما ورد في قصة ردها لصلاة علي رضي الله عنه إذ فاتته العصر؛ لكون رأسه عليه السلام في حجره كرم الله وجهه، كما أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار» من طريقين من حديث أسماء بنت عميس مرفوعا، وقال: الحديثان -أي طريقاه- ثابتان، ورواتهما ثقات. وصححه كثير من الأئمة كعياض، وأخرجه ابن شاهين وابن مندة وابن مردويه عن أبي هريرة، والطبراني في «معجمه»، وقال: حسن، ورواه بأسانيد رجال أكثرها ثقات، لكن قال أحمد: لا أصل له، وتلاه ابن الجوزي، فذكره في الموضوعات، وقال: موضوع، وتبعه ابن تيمية. وللسيوطي فيه رسالة أورد فيها طرقه وصححه، وتعقب ابن الجوزي وغيره. ثم حبسها ثبت يوم الخندق وبعد الإسراء يوم لمجيء العير يوم الأربعاء.

وإما في الأجسام العنصرية البسائط من الماء والهواء والنار والتراب كلها، والمركبات من الجمادات كالحجر والجبل والمعادن والحصى ومن المواليد الثلاثة، النباتات كالأشجار، والحيوانات العجم كالذئب والجمل، وبني آدم ونفسه المقدسة الشريفة. وفي كل من ذلك أنحاء وأنواع كثيرة من التصرفات غير محصاة، فأخبار نبع الماء من أصابعه وتكثيره رواها أنس وجابر وابن مسعود وبلال وابن عباس وغيرهم. وقصته متعددة مجملها متواتر، رواها الشيخان وغيرهما.

وأخبار تكثير الطعام رواها جابر وأنس وأبو أيوب وسمرة بن جندب وعبد الرحمن بن أبي بكر وأبو عمرة الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبو هريرة وعمر وعلي والنعمان بن مقرن وخالد بن عبد العزى وغيرهم، أخرجه الستة وابن سعد وأحمد والبيهقي والطبراني وابن أبي شيبة وغيرهم، أكثر أسانيدها صحيحة، وحديث أكثرهم له قصة متعددة، فهو متواتر أيضا.

وخبر كلام الشجر أخرجه البيهقي والبزار والدارمي عن ابن عمر، ومسلم عن جابر، والبيهقي في «الدلائل»، وأبو يعلى عن أسامة بسند حسن، وأحمد والبيهقي والطبراني عن يعلى بن سيابة، والشيخان عن ابن مسعود، وفي الباب عن بريدة وجابر وأنس وعلي وابن عباس وغيرهم على قصص كثيرة، فأصله متواتر أيضا.

وخبر حنين الجذع أيضا متواتر، رواه الشافعي وابن ماجه والدارمي والبيهقي عن أبي بن كعب، والبخاري عن جابر، والترمذي عن أنس، وصححه، وأحمد والدارمي والبيهقي عن ابن عباس بسند صحيح، والبخاري عن ابن عمر، والشيخان عن سهل بن سعد، والدارمي عن الخدري، والبيهقي عن سلمة، وأحمد والزبير بن بكار عن المطلب بن أبي وداعة، وله طرق كثيرة، أخرجها الستة وابن حبان وابن خزيمة.

وكذا أخبار تسبيح الجماد وسلام الشجر وإحياء الموتى وإبراء المرضى وأخبار الغيوب وغيرها نوع كل منها متواتر أو قريبه، ولو أفراده آحادا كما قدمنا، فيا أسفى على عقول النصارى في هياكلهم البشرية! أنكروا معجزته مطلقا، فهم كالأنعام بل هم أضلّ، بل الصواب أن جملة من إرهاصاته أيضا أكثر من معجزات غيره.

(١) قوله: وأخلاقه العظيمة: [وعليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ (القلم: ٤).]

وثَباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنًا، ولا إلى القدح فيه سبيلًا؛ فإن العقل يجزم [(١)] بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمعَ اللهُ تعالى هذه الكمالات في حق مَن يعلم أنه يفتري عليه، ثم يمهلَه ثلاثًا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه أدعى ذلك الأمر [(٢)] العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبيّن لهم الكتاب والحكمة، وعلّمهم الأحكام والشرائع، وأتمّ [(٣)] مكارم الأخلاق، ....

---

(١) قوله: يجزم إلخ: بالضرورة الفطرية، فأخبار حلمه وجوده وشجاعته ونجدته وحيائه وحسن عشيرته ورأفته ورحمته وأخلاقه وتواضعه وعدله ووقاره وزهده وخشيته وأمثالها مما لا يحصى كافية، بل الحق أن مجرد معاينة طلعته وجمال وجهه كان قائدا بالجبر والاضطرار إلى حصول أعلى مراتب القطع والجزم، بل عين اليقين، لا بل حق اليقين في صدق نبوته وحق رسالته، بل الصباغة بصبغ فضله على المخلوق كله، وإن لم نعلم علوّ مدارج معارفه الإلهية وسموّ معارج علومه الكلية المحيطة مما لو وقع تراب نعال خدم أداني عبيده على رؤوس أقادس الرواقية الإشراقية لاشتعلت عقولهم وعادت موجودة بوجود به الموجودية بعد ما كانت خرقه بوجودها الظلي، وما كادت على شفا جرف هار، وعلى استرسالات عقلية مظلمة مورطة مدهمة ما لها من قرار.

(٢) قوله: ذلك الأمر إلخ: أي النبوة والرسالة إلى الكل. وقوله: «بين أظهر قوم إلخ» فهم مشركوا مكة. ولفظ «الأظهر» مقحم كما يقال: بين ظهراني قوم، وكلفظ «ذات» في قولهم: جاء ذات يوم. و«الأظهر» جمع «ظهر». وقوله: «بين إلخ» تلميح إلى قوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢)، أي أسرار كتاب الله وقوانين العقل السليم مما ينفعهم في الدنيا والآخرة. وهذا الوجه مشير إلى ما حققه الغزالي: أنه لو فرض أنه لم يصدر منه شيء من المعجزة لكانت سيره وأخلاقه وأفعاله وطرقه وسننه ومعاملاته شواهد باهرة قاطعة قاهرة في صدق نبوته، وبه سموه «محمد الأمين»، بل الحق كما قدمنا: أن مجرد رؤية جماله ومعاينة طلعته ووجهه كان برهانا قطعيا في صدقه وحقية دعواه، على ما أخرجه الترمذي وغيره عن جدنا عبد الله بن سلام عاشر عشرة، وقد قال: ما هذا بوجه كذاب، وأسلم على يده بلا تأمل وتمهل. وكذا روي عن كثير من الصحابة، ومن لم يؤمن به فهو ممن عميت عينا قلبه، وقالوا: قلوبنا غلف، ومكتوب له أزلية الشقاوة، ومن لم يجعل الله تعالى له نورا فما له من نور.

(٣) قوله: وأتم إلخ: مشير إلى حديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ذكره مالك بلاغا، وقال ابن عبد البر: هو موصول من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعا، وقد أخرجه أحمد والخرائطي في أول «المكارم» عنه مرفوعا بلفظ «صالح =

وأكمل كثيرًا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح[١]، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده[٢]، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

من العلوم النظرية - بالمبدأ والمعاد - في قوله: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ (النور: ٥٥) - من تكميل الناس وتنوير العالم بهذا النمط

وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه[٣] وكلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس[٤]: ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص[٥] ....

بالأدلة القطعية - في قوله: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) - بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: ٢٩)

= الأخلاق»، ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» عن جابر مرفوعا بسند فيه ضعف: «إن الله بعثني بتمام مكارم الأخلاق وكمال محاسن الأعمال».

(١) قوله: العمل الصالح: [هذا هو الحكمة العملية وغاية العمل.]

(٢) قوله: كما وعده إلخ: بقوله: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ (التوبة: ٣٣)، وقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ الآية (النور: ٥٥)، وغير ذلك. وإنجاز الوعد يعرف بمعاينة السير من زمانه ﷺ إلى زمن الخلفاء بعده، لا سيما بمعاينة فتوح الفاروق وذي النورين وبعدهما من ملوك بني أمية والعباسية.

(٣) قوله: كلامه إلخ: كحديث اللبنة عند البخاري، وكحديث: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». وسنذكره. وكحديث «لو كان بعدي نبي لكان عمر». أخرجه الترمذي وأحمد وغيرهما عن عقبة بن عامر، وغير ذلك أحاديث كثيرة. وأما حديث فضل إبراهيم ابنه: «ولو عاش لكان صديقا نبيا» -أخرجه ابن ماجه وغيره عن ابن عباس، وأخرجه ابن مندة في «المعرفة»، ورواه إسماعيل السدي عن أنس نحوه، وفي آخره: «فإن نبيكم آخر الأنبياء»، ونحوه عند البخاري عن ابن أبي أوفى- فهو حكم تعليقي لا يلزمه الوقوع.

قلت: لكن يلزمه إمكان وقوعه؛ بناء على ما قالوا في قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ (الأعراف: ١٤٣): إن المعلق بالممكن ممكن، لكن لا اختلاف في قدرته تعالى على إرسال نبي بعده، وإنما الكلام في إمكان المماثلة واتصافهما معا بالخاتمية. ولنا فيه أوراق مستقلة دقيقة المطالب، وأحاديث خاتم النبيين، وختم به النبيون، وغير ذلك كثيرة، أوردها عياض في «شفائه».

(٤) قوله: والإنس إلخ: بل إلى الملائكة أيضا؛ لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١). وقد حقق ذلك صاحب «الشفاء» وشراحه.

(٥) قوله: لا تختص إلخ: [لأنه خلاف مقتضى اعتقاد نبوته، فهو تصديق له وتكذيب له.] **قلت**: لا يؤيده ما أخرجه ابن سعد في «طبقاته» عن خالد بن معدان مرسلا مرفوعا: «بعثت إلى الناس كافة، فإن لم يستجيبوا لي فإلى العرب، فإن لم يستجيبوا لي فإلى قريش، فإن لم يستجيبوا لي فإلى بني هاشم، فإن لم يستجيبوا لي فإلى وحدي». انتهى فإن المراد بالخصوص أمة الإجابة، وإن نافاه لفظة «إلى» المقتضية للدعوة. وإلا لنا في أثناء الحديث أوله الصريح في عموم الدعوة.

بالعرب، كما زعم(١) بعض النصارى(٢).

فإن قيل(٣): قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده. قلنا(٤): نعم، لكنه يتابع محمدًا عليه السلام(٥)؛ لأن شريعته قد نُسخت، فلا يكون إليه وحي ونصب الأحكام، بل يكون خليفة(٦) رسول الله عليه السلام. ثم الأصح(٧) أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ ....

---

(١) قوله: كما زعم إلخ: فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون، وعموم بعثته من ضروريات دينه، ومن خصائص كماله. وأما عموم بعثة آدم ونوح لو سلِّم فلضرورة قلة الناس، وعدم غير قومهما حدوثا أو بقاء.

(٢) قوله: بعض النصارى إلخ: لكن النووي صرَّح في «التنقيح شرح الوسيط»: أنهم قالوا: يبعث في آخر الزمان. انتهى وأما العيسوية المخصِّصة لرسالته بمشركي العرب أو غيرهم دون أهل الكتاب وبني إسرائيل فهم من اليهود أتباع أبي عيسى الأصبهاني اليهودي. انتهى فوجب في الإيمان التبرؤ من كل دين مخالف للإسلام، ولا يكفي الشهادتين، ولعله به أثبتوا كفر أبي طالب، فتدبر.

(٣) قوله: فإن قيل إلخ: شبهة ترد على كونه آخر الأنبياء زمانا، وأنه لا نبي بعده في الدنيا، وحاصلها: أنه إذا نزل عيسى في الدنيا لا يكون معزولا عن نبوته؛ لأنه قد تقرر أن الأنبياء لا ينعزلون عنها، فيكون نبيا بعده، فيكون عيسى آخرهم وخاتمهم، لا نبينا. والأحاديث في نزول عيسى عند خروج الدجال في عهد المهدي -كما سنذكرها إن شاء الله تعالى- متواترة مخرجة في الصحيحين وغيرهما، وبسطها ههنا لا يتحمَّله المقام.

(٤) قوله: قلنا إلخ: حاصله: أنه وإن لم يكن معزولا فهو مأمور باتباع نبينا في شرعه، فله جهتان ووصفان: جهة نبوته، وهي متعلقة بذاته، لا يظهر أثرها بالفعل بعد نزوله. وجهة كونه من أمة رسولنا وأتباعه، وهي المعمول بها بعد نزوله، وبهذه لا يلزم تطرق قدح في خاتمية رسولنا. وأما أنه يضع الجزية ولا يقبل إلا الإسلام أو السيف فهذا أيضا من أحكام شرعنا؛ لما قرره ﷺ بعد ما أخبرنا به، فليس خارجا معدودا من شرعنا ومن اتباع رسولنا. وأما قياسه على نصيب المؤلفة القلوب ففيه خفاء؛ إذ سقوط الحكم بسقوط علته ليس كليا، كما في الرمل في الحج.

(٥) قوله: محمدا عليه السلام: [مع أنه لا يكون آخر الأنبياء بعثة، بل حياة.]

(٦) قوله: خليفة: [ونائبا عنه، لا إماما من حيث إنه نبي.]

(٧) قوله: ثم الأصح إلخ: هذا تصحيح من طريق القياس، لكنه يترك إذا لاح الأثر، إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل، فالأحاديث كلها على خلافه، منها حديث أبي سعيد رفعه: «منا الذي يصلي عيسى ابن مريم خلفه». أخرجه أبو نعيم في «مسنده». ومنها حديث جابر رفعه مطولا، في آخره: «فينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم: صلِّ لنا. فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمير؛ تكرمة من الله لهذه الأمة». أخرجه أبو نعيم. ومنها حديثه مختصرا: «كيف أنتم إذا نزل عيسى ابن مريم، وإمامكم منكم». أخرجه أحمد ومسلم وابن جرير وابن حبان. ومنها حديث أبي أمامة الباهلي مطولا مرفوعا، =

لأنه أفضل، فإمامته[1] أولى.

وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث، على ما روي أن النبي عليه السلام[2] سئل[3] عن عدد الأنبياء، فقال: ....

= في آخره: «وإمامهم المهدي رجل صالح، فبينما إمامهم قد تقدم يصلي بهم الصبح إذ نزل عليهم عيسى ابن مريم وقت الصبح، فيرجع ذا الإمام ينكص يمشي القهقرى؛ ليقدم عيسى، فيضع عيسى يده بين كتفيه، ثم يقول له: تقدَّم، فصلِّ؛ فإنها لك أقيمت، فيصلي بهم إمامهم». أخرجه ابن ماجه والروياني وابن خزيمة وأبو عوانة والحاكم في «صحاحهم». وأبو نعيم في «الحلية». ومنها حديث حذيفة مرفوعا، وفيه: «فيقول المهدي: تقدَّم، صلِّ بالناس. فيقول عيسى: إنما أقيمت الصلاة لك، فيصلي خلف رجل من ولدي».

ومنها حديث جابر رفعه، وفيه: «فيقول: تقدَّم يا نبي الله، فصلِّ بنا. فيقول: هذه الأمة أمراء بعضهم على بعض». أخرجه أبو عمرو الداني في «سننه». ومنها أثر عبد الله بن عمرو قال: المهدي الذي ينزل عليه عيسى ابن مريم، ويصلي خلفه عيسى. ومنها أثر ابن سيرين قال: «المهدي من هذه الأمة، وهو الذي يؤمّ عيسى ابن مريم عليه السلام». أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه». ومنها أثر كعب مطولا، وفيه: «فتقام الصلاة، فيرجع إمام المسلمين المهدي، فيقول عيسى: تقدَّم، لك أقيمت الصلاة. فيصلي لهم تلك الصلاة، ثم يكون عيسى إماما بعده».

وبهذا وفق علي القاري بين قول الشارح والآثار. وفيه أولا: أنه لا يعارض المرفوعات، وليس هذا بأثر صحابي أيضا. وثانيا: أن المتقدمة أخبار صحيحة الأسانيد. وثالثا: أن كعبا مشهور بالأخذ عن الإسرائيليات، فلا تقوم به حجة كاملة. ورابعا: أن ضمير «بعده» في قوله: «إماما بعده» يرجع إلى المهدي، أي بعد موته، لا إلى «الصلاة»، ويؤيده تعليلات المسيح بقوله: «لك أقيمت»، و«بعضكم على بعض أمير». وخامسا: أنه لو سلم كل ذلك فالكلام في الصلاة عند نزوله، لا فيما بعده.

(١) قوله: فإمامته: [فإن الأحق بها هو الأفضل.]

(٢) قوله: أن النبي عليه السلام: [أخرجه ابن مردويه في «تفسيره» من حديث أبي ذر مرفوعا.]

(٣) قوله: سئل إلخ: مروي عن عدة من الصحابة، منهم أبو ذر، حديثه طويل مرفوعا، سئل فيه عن أشياء، منها عدد الأنبياء، أخرجه أحمد عنه في «مسنده» بلفظ: قلت: يا نبي الله، كم عدد الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر، جما غفيرا». وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» والحاكم في «مستدركه» والطبراني في «الكبير» بلفظ: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا». قال الحاكم: إنه طعن في بعض رواته. وقيل: إنه منكر. لكن قال القرطبي: إنه أصح حديث ورد في عددهم. انتهى وبالجملة مداره على علي بن يزيد مضعف. وأخرجه أحمد من طريق آخر بمعناه بلفظ: كم المرسلون؟ قال: «ثلاث مائة وبضعة عشر، جما غفيرا». ورواه البزار في «مسنده»، والطبراني في «أوسطه» بسند فيه المسعودي، وهو من الثقات، ترجمناه في مقدمة حواشي «مسند الإمام». ومنهم أبو أمامة الباهلي، حديثه: أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث. وفيه: قال: يا رسول الله، كم كانت الرسل؟ قال: «ثلاث مائة وخمسة عشر». =

«مائة ألف[1] وأربعة وعشرون ألفًا»، وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفًا».

والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية[2]، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (الغافر: ٧٨)، ولا يُؤمَن في ذكر العدد أن يدخل[3] فيهم مَن ليس منهم[4]، إن ذُكِر عددٌ أكثر مِن عددهم، أو يخرج منهم مَن هو فيهم، إن ذُكِر أقلُّ من عددهم، يعني[5] أنّ خبر

= وليس فيه سؤال عن عدد الأنبياء، أخرجه الطبراني في «أوسطه». قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»: رجاله رجال الصحيح، غير أحمد بن خليل الحلبي، وهو ثقة. انتهى ومن العجب نقل القاري عن السيوطي أنه لم يقف عليها. انتهى وعن كعب الأحبار: أنهم كانوا ألفي ألف ومائتي ألف. وعن مقاتل: أنهم ألف ألف وأربع مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا. والرسل قيل: ثلاث مائة وثلاثة عشر، أولهم آدم عليه السلام. وقيل: أربعة عشر. والأصح ما أوردناه أوّلا، واستدلال المصنف على الأولوية بالآية خفي؛ لأن عدم القصة لا يدل إلا على عدم بيان الحال، لا على عدم بيان الاسم والذات، فضلا عن البيان مجملا بالاندراج تحت ذكر العدد؛ فإنه لا يسمّى بيان الشيء أيضا، بل بيان عدده. ثم العجب من القاري أنه نقل ما قدمناه، ثم في «شرح الفقه الأكبر» أقرّ بورود الأحاديث في عدد الأنبياء، لكنه لم يذكرها، وذكرها في موضع آخر منه عن «مسند أحمد».

(١) قوله: مائة ألف: [من آدم إلى محمد ﷺ، منهم الرسل، منهم أولو العزم وغيرهم.]

(٢) قوله: في التسمية: [في باب الإيمان بهم.]

(٣) قوله: أن يدخل: [أي من أن يدخل إلخ.]

(٤) قوله: ليس منهم: [إن زاد العدد.]

(٥) قوله: يعني إلخ: مشير إلى دفع ما يتوهم أنه إذا ورد الحديث فلا ضير في التعديد في الإيمان؛ لأنه العمل بالحديث، والعمل بموجبه واجب. فدفعه أولا: أن اشتمال الحديث المذكور على شرائط قبوله ممنوع؛ لما مر من الضعف. وثانيا: أنه لو سلم فهو خبر واحد لا يفيد القطع المطموح إليه في العقائد، بل الظن ولا اعتماد عليه ههنا. وثالثا: أنه لو سلم أنه قطعي فالروايات فيه متعارضة مختلفة بلا رجحان، ومآله التساقط، ولا أقل بعد تسليم الترجيح من تنزل القطعي إلى الظن لمعارضه. ورابعا: أن خبر الواحد إنما يقبل إذا لم يخالف ظاهر القرآن؛ فإن ما خالفه يترك؛ لأنه لا قوة للظن يعارض القطع، وههنا يعارضه؛ لما ذكره المصنف من آية عدم القصة.

وعندي: هذا كله مما لست أحصله إلا في أن القطع في باب الإيمان بالحصر المذكور لا يجوز لأحد؛ لعدم ورود القاطع، وإلا فالجواب عن الأوّل أوّلا: أنه صححه ابن حبان والقرطبي. وثانيا: أن الثاني صحيح بلا مرية. وثالثا: أنه لو سلم ضعف كل طريق فالتعدد جائز، فلا ينزل المجموع عن مرتبة الحسن. وعن الثاني أولا: أنه اعتبر في الإيمان تصديق الميزان، وهو شامل للظن. وثانيا: أنه يؤخذ في علم الكلام كثير من العقائد الظنية، كاختلافات الماتريدية والأشاعرة، ومسألة غيرية الصفات، =

الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن[١]، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، خصوصًا إذا اشتمل[٢] على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل[٣] مخالفة الواقع، وهو عد النبيّ من غير الأنبياء، أو غير النبي من الأنبياء؛ بناء على أن اسم العدد[٤] اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة والنقصان.

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى؛ لأن هذا معنى النبوة والرسالة، صادقين ناصحين للخلق[٥]؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.

وفي هذا[٦] إشارة إلى أن الأنبياء..

= ومسألة التفضيل في الإمامة، ومسألة إعادة الروح في القبر، ومسألة فناء الأرواح بالصور، والهلاك بالتفرق أو العدم، وغير ذلك. وثالثا: أنه يجوز أن يعد من فروع الإيمان وروادفه ولواحقه، لا من أصوله، حتى يجب القطع. وعن الثالث أولا: أنه لا رواية مرفوعا تعارضه، وأقوال الرجال لا تصلح معارضة للمرفوع. وثانيا: أنه لو سلم فالراجح هو المرفوع الصحيح من غير المرفوع والمرفوع الضعيف. وعن الرابع: ما عرفت أن الكتاب غير نافٍ لبيان العدد، بل لبيان قصة الجميع وحالهم، مع أنه يجوز أن يراد عدم القصة في الوحي المتلو أي القرآن، لا مطلقا، فافهم.

(١) قوله: إلا الظن: [لأنه خبر الواحد وليس بمتواتر.]

(٢) قوله: إذا اشتمل: [فيضعف به الظن أيضا.]

(٣) قوله: ويحتمل إلخ: هذا وجه خامس، وهذا إنما يتم لو عدّ العدد على وجه القطع، ولو اعتقده على الظن لا يلزم المخالفة؛ لوجود تجويز جانب الخلاف، وهو مقتضى الظن، فتدبر.

(٤) قوله: اسم العدد: [لكونه مرتبة معينة متناهية.]

(٥) قوله: ناصحين للخلق: [فيما يضرهم وينفعهم.]

(٦) قوله: وفي هذا إلخ: أي في وصفهم بالصدق والنصح؛ لأن وجوب اتصافهم بهما مستلزم لنزاهتهم عن وصمة احتمال الكذب؛ لأن المراد صدق كلهم في كل كلام مما يتعلق بوصف رسالتهم؛ إذ هو مناط هذا الحكم على ما يشير إليه الحكم على المشتق.

معصومون(١، ٢) عن الكذب، خصوصًا(٣) فيما يتعلق بأمر الشرائع(٤) وتبليغ الأحكام وإرشاد
بعصمة الله وحفظه

الأمة، أما عمدًا فبالإجماع، وأما سهوًا فعند الأكثرين(٥).
إلى مصالحها — أي أما عصمتهم عن الكذب عمدا

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل

ما عدا الكذب

---

(١) قوله: معصومون: [ليس المراد بالعصمة سلب التمكن من ارتكاب معصية، بل إيداع ملكة في الطبع مانعة ناهية عن المناهي على وجه الطبع. وقد روى أبو هريرة مرفوعا: «إن الله تعالى لم يبعث نبيا ولا خليفة إلا وله بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالا، ومن يوق بطانة السوء فقد وقي». أخرجه الترمذي في «جامعه» والبخاري في «المفرد» في الأدب، وفيه أخبار أخر أيضا تؤدي مؤداه.]

(٢) قوله: معصومون إلخ: لأنه مقتضى التصديق بالمعجزة ولازمه، وقد نطق به التنزيل والأخبار المتواترة، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧)، وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ (النساء: ٨٠)، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم: ٣-٤). وقد روى أحمد وأبو داود والحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو: قلت: يا رسول الله، أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: «نعم». قلت: في الرضاء والغضب؟ قال: «نعم؛ فإني لا أقول في ذلك كله إلا حقا».

(٣) قوله: خصوصا إلخ: اختلفوا في كنه معنى العصمة، فعند الحكماء هي ملكة تمنع عن الفجور بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات بتتالي الوحي إليهم بالأوامر والنواهي، وبالاعتراض عليهم بما صدر من الصغائر ولو سهوا، ومن ترك الأولى؛ فإن الصفة بعد رسوخها ملكة. وقال قوم: خاصية في النفس أو البدن يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، فيلزم عليه أن لا يبقى النبي مكلفا.

وقال ابن الهمام: تخصيص القدرة بالطاعة، فلا تخلق له قدرة المعصية. انتهى وفي تحريره الأصولي: أو خلق مانع منها غير ملجئ. انتهى وهذا الثاني يوافقه ما قاله الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء. وقيل: هي لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار؛ تحقيقا للتكليف. وفي «المواقف»: أن لا يخلق الله فيهم ذنبا. انتهى وحقق بعض النبلاء من أساتذة دهلي: أن عصمتهم بوجوه ثلاثة: أحدها: أن يخلقهم الله في سلامة الفطرة وكمال اعتدال الأخلاق، فلا يرغبون في المعاصي، بل يكونون منفرين عنها. وثانيها: أن يوحي إليهم أن المعاصي يعاقب عليها والطاعات يثاب عليها، فيكون ذلك رادعا عن المعاصي. والثالث: أن يحول الله تعالى بينهم وبين المعاصي بإحداث لطيفة غيبية كظهور صورة يعقوب عاضًّا على إصبعه في قصة يوسف عليهما السلام. انتهى وقيل: هو فضل منه تعالى، بخلقهم على طبع خلاف طباع العامة، كطبائع الملائكة طالبة للطاعة نافرة عن المعصية، أو بصرف هممهم عن المعصية وجذبهم إلى الطاعة جبرا بعد ما أودع في طبائعهم ما أودع طبائع البشر.

(٤) قوله: بأمر الشرائع: [إذ هو ملاك أمر النبوة وغايتها.]

(٥) قوله: فعند الأكثرين: [من أئمة الأمة.]

وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا[١] عن تعمّد الكبائر عند
أي تفصيل مجموع هذه المذكورات لأنه أقوى المنفرات من الأمة من الذنوب

الجمهور، خلافًا للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل[٢] السمع أو العقل، وأما سهوًا[٣]
من أمة الإجابة بين المسلمين أي صدورها سهوا

فجوّزه الأكثرون.

---

(١) قوله: وكذا إلخ: في «الفقه الأكبر»: الأنبياء ﷺ كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح. انتهى وفي «المواقف»: أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه.

وأما سهوا فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة، وجوزه الباقلاني. وأجمعت الأئمة على عصمتهم عن الكفر قبل النبوة وبعدها، غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، وجوزه الشيعة تقية. وصدور الكبائر عمدا منعه الجمهور من الأئمة، وأكثرهم -ومنهم القاضي ومحققوا الأشاعرة- على أنه سمعي، لا عقلي، وعند المعتزلة عقلي، وجوزه الحشوية عليهم. وأما سهوا فجوزه الأكثرون، والمختار منعه. وصدور الصغائر عمدا جوزه الجمهور، ومنعه الجبائي.

وأما سهوا فجائز اتفاقا بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة فيما ليس بخسيس، ووافقنا الجاحظ، وشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، وتبعه كثير من متأخري المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر، ووافقه الأشاعرة أيضا.

وأما قبل النبوة فجوز جمهور أصحابنا وجمع من المعتزلة صدور الكبيرة؛ لعدم دلالة المعجزة ولا حكم العقل. ومنعه أكثر المعتزلة.

(٢) قوله: بدليل: [امتناع صدور الكبائر عنهم فعندنا بالسمع، وعند المعتزلة بدليل العقل.]

(٣) قوله: وأما سهوا إلخ: قيل: هم معصومون عنها مطلقا دون الصغائر عمدا، واختاره أبو هاشم من المعتزلة وإمام الحرمين منا. ومختار جمهور علمائنا عصمتهم عن الكبائر مطلقا، وعن صغائر منفرة مطلقا، وغير منفرة عمدا، لا خطأ أو سهوا مع التنبيه عليه. ومنا من منع السهو عليهم مطلقا، وأوّلوا حديث ذي اليدين، وحديث صلاة الظهر خمسا كما في «الصحيحين» عن ابن مسعود، وحديث عبد الله بن بحينة في ترك التشهد، وصححه الترمذي: بأنه كان عمدا لتعليم حكم السهو، والأصح جوازه؛ لحديث «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فذكّروني». أخرجه الشيخان وغيرهما.

ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضا؛ للتحرز عن التنفير، وأكثر العلماء أنهم كغيرهم في السهو والغلط فيما ليس طريقه الإبلاغ، خلافا لطائفة من المتكلمين وجماعة المتصوفة، حيث منعوهما والغفلة والفترة مطلقا.

وقال القاضي: يجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدمه وببعض المسائل الفقهية والكلامية الاجتهادية، أي عند عدم الخطور، وإلا فهي تحصل لهم بأدنى توجه، ولكن يخل عدم العلم بالتوحيد وأمثاله، لا علم كل لغة، ولا علم مصالح الدنيا ومفاسدها كلها، أو الحرف والصنائع، ولا علم الغيوب، إلا ما علمهم الله. ويجوز عليهم الاجتهاد على الراجح، وعليه الحنفية.

ومن جوز الخطأ قال: لا يقرون عليه، بل ينبهون عليه.

أما الصغائر فيجوز عمْدًا عند الجمهور[١]، خلافًا للجبائي وأتباعه، ويجوز سهوًا بالاتفاق
صدورها عمدا عندهم صدورها عنهم عند الك

إلا ما يدل على الخِسَّة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن يُنبَّهوا[٢]
فروتنی ورذالت وكمينكى كم كردن در وزن وكيل

عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله[٣] فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
أي على الذنب أنه ذنب ٢ ٢ واستخفافه في نظرهم عقلا ولا سمعا ٣

وذهبت المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها تُوجِب النفرةَ المانعةَ عن اتباعهم، فتفوت مصلحة[٤]
٣ ٣ من الأمة لهم

البعثة.

والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخِسَّة. ....
في نظر الناس زناهن من آبائهم بالسفاح

---

(١) قوله: عند الجمهور: [رده العلامة الدواني في «شرح عقائد العضد» بأنه مخالف لمَا ذكره في «شرح المقاصد»: أنه لا يجوز عمدًا، ولمَا اختاره المحققون من أهل الحديث والآثار، وهذا هو الظاهر من شأنهم وعلو مكانهم كيف يتعمدون العصيان.]

(٢) قوله: أن ينبهوا: [أي ينبههم الله بالوحي على الزلة، لينتهوا عنه، بخلاف خطأ الأئمة.]

(٣) قوله: وأما قبله إلخ: نقل السالمي عن الأشعرية عدم العصمة قبله، وأنهم ليسوا أنبياء بعد الوفاة، قال: وهذا خطأ عظيم. وعن متقشفة الكرامية: أنه ولي قبله، معصوم. وعن بعضهم: غير معصوم. وعن بعضهم: غير معصوم بعد الوحي أيضا. وعن بعضهم: أن الرسول معصوم بعده، لا النبي. وعن المعتزلة: أنه نبي قبله. وعن بعضهم: أنه معصوم، لا نبي، وعن أهل السنة: أنهم قبله أنبياء معصومون، وكذا بعد الوفاة أنبياء وكذا الرسل، بدليل قوله تعالى عن عيسى عند كونه في المهد: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا۝٣٠﴾ (مريم: ٣٠)، وهذا نص منكره كافر. وبدليل حديث «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»، ولأنه لا يجوز نبوة كاذب ولا فاسق، فهو واجب العصمة عن الصغيرة أيضا، وإلا لجاز الكبيرة. انتهى

قلت: قصة الوفاة على الأشعرية مفتراة، صرح به محققوهم كالنووي والقشيري، وكذا النبوة قبل الوحي لسائر الأنبياء على أهل السنة، وتأويل الآية مذكور في موضعه، ومنكره غير كافر. ونقول: السالمي لا عبرة به، وتشدده ظاهر، ووجوب العصمة يثبت بالمعجزة، وهي بعد الوحي، وجواز السابق لا يلزمه جواز اللاحق، كعدم عدالة أبي بكر سابقا لا يلزمه عدم عدالته أو جوازه بعد إسلامه.

وأما الحديث فلا أصل له بلفظه، نعم معناه ورد من طرق، لكن ورد تفسيره في حديث عرباض بن سارية، رفعه: «إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته». أخرجه ابن حبان والحاكم. ولو سلم فيجوز اختصاصه ﷺ بذلك، هو الظاهر من سياقه أيضا.

(٤) قوله: مصلحة: [منها كونه معظما مطاعا لهم.]

ومنعت[1] الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوّزوا إظهار الكفر تَقِيَّةً[2].

أي استحالوه عليهم — أي الشيعة

إذا تقرّر[3] هذا، فما نُقِلَ عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولًا بطريق الآحاد[4] فمردود، وما كان بطريق التواتر[5] فمصروف عن ظاهره إن أمكن، ....

لمعارضته القطعي — إلى التأويل — الصرف والتأويل

---

(١) قوله: ومنعت إلخ: قولهم عجيب جدا يمجه العقل السليم في إفراطهم وتفريطهم كذلك، وهؤلاء أسفه أهل الهوى وأحمقهم.

(٢) قوله: تقية: [بإظهار خلاف الباطن عند الخوف.]

(٣) قوله: إذا تقرر إلخ: أي بأدلة قطعية سمعية وعقلية، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ (آل عمران: ٣١). ومنها قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). ومنها قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ (ص: ٤٧). ومنها قوله: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ الآية (الحجر: ٤٢). ومنها قوله: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، مع قوله حكاية عن إبليس: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ (الحجر: ٣٩-٤٠).

ومنها أن الفاسق لا يقبل شهادته، فكيف إخباره عن المبدأ والمعاد وغير ذلك. ومنها: أن المذنب يحرم اتباعه. ومنها: أنه واجب الزجر، مع أن إيذاءهم حرام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾ الآية (الأحزاب: ٥٧). ومنها أنهم على هذا التقدير أسوأ حالا من بقية العصاة؛ لأنه يضاعف لهم العذاب، كما في حق الحر ونساء النبي ﷺ. ومنها قوله تعالى: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ (الأنبياء: ٩٠)، وغير ذلك أدلة كثيرة.

(٤) قوله: الآحاد إلخ: أي الروايات الظنية الغير المتواترة ولا المشهورة، كعامة الأحاديث ولو صحاحا، كما روي أنه ﷺ لما قرأ سورة ﴿وَٱلنَّجْمِ﴾ وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ (النجم: ١٩-٢٠) قال: «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى». أخرجه ابن جرير وابن المنذر وأبو حاتم من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس، وطرقه مرسلة، إلا طريق أمية بن خالد عن شعبة عن أبي بشر عن سعيد عن ابن عباس، لكن قال البزار: لا نعلمه يروى بسند متصل، وإنما يعرف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. انتهى والكلبي كذبوه.

ثم الحديث مضطرب سندا ومتنا، ومضعف بالتناقض وبوجوه مبسوطة في مواضعها، وأوّل بوجوه كثيرة، وقيل: لم يكن صوته بل صوت الشيطان، وبالجملة لو سلّم عن كل ثلمة فهو مردود بقواطع العصمة.

(٥) قوله: التواتر إلخ: مما ثبت بالقرآن مثلا، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١). وقوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ (البقرة: ٣٦). وقوله في قصة إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ (الأنعام: ٧٨). وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ (الأنبياء: ٦٣). =

وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.
كما في حق آدم في أكل الشجرة — من علم الكلام والتفسير والحديث

وأفضل [1] الأنبياء [2] محمد عليه السلام

لقوله تعالى [3]: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ﴾ (آل عمران: ١١٠) الآية، ولا شك أن خيرية الأمة (في الخارج)..................

= وقوله في قصة موسى: ﴿هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾ (القصص: ١٥). وقوله: ﴿قَالَ فَعَلۡتُهَآ إِذٗا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الشعراء: ٢٠). وقوله في حق الحبيب: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ (محمد: ١٩). وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ (التوبة: ٤٣)، وأمثاله كثيرة. ومما اشتهر قصة إبراهيم أنه قال لسارة: إنها أختي، وقصة داود في امرأة أوريا، وقصة سليمان في قضاء العصر، وقصة خاتمه وطوافه على نسائه، وقصة همِّ يوسف بزليخا، وقعوده على شعبها، وخروج نطفته، وقصة إخوة يوسف، وتأويلاتها مشهورة نطويها على غرها، وبعضها مفتراة، كما قيل في قصة امرأة أوريا وقصة همِّ يوسف بما ذكروه، وبعضها لا يرد كقصة إخوته على ما عليه الجمهور أنهم ليسوا بأنبياء، فلا يحتاج إلى الجواب، كما تبرع به القاري تبعا لغيره.

(١) قوله: وأفضل إلخ: الظاهر أنه مسألة اتفق عليها أهل ملته كلهم، والخلاف في غيره من الأنبياء، فهو أفضل من كل موجود غير الله، لكن الظاهر من عبارات «فتوحات ابن العربي» أن الملائكة أفضل من كل بشر، حتى منه ﷺ. ونقل في «المواقف»: أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية بلا نزاع، وإنما هو في العلوية السماوية، فأكثر أصحابنا وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل أنهم أفضل من العلوية. وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي الباقلاني منا: الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة. وسيأتي في آخر الكتاب أدلتهم إن شاء الله تعالى.

(٢) قوله: وأفضل الأنبياء إلخ: [وأما بعده فقيل: آدم أبو البشر، وقيل: نوح؛ لعبادته، وقيل: إبراهيم، وكلهم الآباء. وقيل: موسى، وقيل: عيسى.]

(٣) قوله: لقوله تعالى إلخ: هذا متوقف على ثبوت حصر خيرية الأمة في جهة حصولها من قبل نبي الأمة بالإرادة ههنا، وعلى ثبوت إرادة لجملة أمة الإجابة من ضمير الخطاب لا لخصوص الحضار، وكلاهما ممنوع؛ لجواز خيريتها؛ لسهولة الانقياد أو وفور العقل أو قوة الإيمان أو كثرة العمل أو خلوصه، ولجواز إرادة الصحابة، فيكون المفضل عليه من بعدهم، وعليه فلا يلزم خيرية هذه الأمة من الأمم السابقة، كما يظهر بما احتج به البعض على أفضلية الصحابة وعدالتهم، وبقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ﴾ الآية (البقرة: ١٤٣). والجواب: أن المراد بالأمة جملتها، وهذه الجهات المحتملة غير ظاهرة، بل ظاهر عدمها بعد معاينة سير السابقين، ودخول الصحابة فيه دخول أولي، وهذا وجه الحجة.

وعندي العمدة فيه الإجماع وتواتر الآثار على معناه، منها: ما رواه الترمذي والدارمي من حديث ابن عباس مرفوعا، وفيه: «أنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر، وأنا أكثرهم تبعا». ومنها: ما رواه الشيخان عن أنس مرفوعا: «أنا سيد الناس يوم القيامة». وفي حديث أبي هريرة رفعه: «أطمع أن أكون أعظم الأنبياء أجرا يوم القيامة». وفي حديث: «أما ترضون أن يكون إبراهيم وعيسى كلمة الله فيكم يوم القيامة؟» وقال: «إنهما في أمتي يوم القيامة». ثم أكثر أحاديث الشفاعة ولواء =

بحسَب كمالهم في الدين، وذلك تابع[1] لكمال نبيهم الذي يتبعونه. والاستدلال بقوله عليه السلام[2]: «أنا سيد ولد آدم، ولا فخر لي» ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم[3]، بل من أولاده.

لأن هذا الكمال ينالهم من جهته ٣ — في الدلالة على المرام

والملائكة[4] عباد الله تعالى

عاملون بأمره، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩).

لا بخلاف أوامره — سبقت نمی کنند اورا در سخن — مانده نمی شوند

ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ إذ لم يَرِد بذلك نقلٌ ولا دلّ عليه عقلٌ، وما زعم عَبَدةُ الأصنام[5]

لعدم تركب الشهوة فيهم

= الحمد وغيرهما مملوءة عبارة أو إشارة بفضله الكلي على الأنبياء، وأما أخبار منع فضله على يونس أو على موسى وغيرهما فإما مبنية على كونه قبل العلم بالفضل، أو على سد الفتنة، أو على جره إلى باب التنقيص، أو غير ذلك.

(١) قوله: تابع إلخ: فمبنى خير الأمة خير الأنبياء، وأما من بعده فمختلف في تفاضلهم، فقيل: إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح، وهم أولو العزم. وقيل: آدم أفضلهم، وقيل غير ذلك.

(٢) قوله: بقوله عليه السلام: رواه مسلم من حديث أبي هريرة، وابن ماجه والترمذي وحسنه من حديث أبي سعيد ومن حديث أنس نحوه، وزادوا لفظ «يوم القيامة». وفيه أحاديث أخر أيضا، والمتبادر عرفا من لفظ «ولد آدم» نوع الإنسان فلا إيراد.

(٣) قوله: من آدم: [لأن آدم ليس من ولد آدم.]

(٤) قوله: والملائكة إلخ: جمع «ملك» محركة على خلاف القياس. وهم أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل. والإيمان بهم واجب. نطق بوجودهم التنزيل، وتواترت به الأخبار، بل عليه مدار النبوة. وفي عصمتهم اختلاف بيننا بعد الاتفاق على أنهم مؤمنون فضلاء. فاتفق أئمة الإسلام على أن رسلهم لهم حكم رسل البشر في العصمة، واختلفوا في غيرهم. فقيل بعصمتهم بظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، وقوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾ (الصافات: ١٦٤- ١٦٦)، وغير ذلك من النصوص والأخبار. وهذا هو الصواب. وقيل: هذا في الرسل والمقربين منهم، وهم الكروبيون، وغيرهم غير معصوم، كما رأوا من أخبار في قصصهم، ولقصة إبليس وقصة هاروت وماروت. ولقوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ الآية (البقرة: ٣٠)؛ إذ فيه غيبة وعجب واعتراض على الله. والظاهر من «المواقف» التردد في أمر العصمة. فعلم أنه ظني، كمسألة تفضيل الأنبياء عليهم، وتفاضل الأنبياء، وتفاضل الخلفاء، حتى قال السبكي: لو مكث مدة عمره ولم يخطر بباله تفضيل النبي ﷺ على الملك لم يسأل الله عنه. انتهى وتفاضل الأنبياء إجماله قطعي بالقرآن وخصوصه ظني.

(٥) قوله: عبدة الأصنام: [أشار إليه بقوله: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ﴾ الآية (الإسراء: ٤٠)، وغير ذلك.]

أنهم بنات الله: محال باطل[(١)] وإفراط في شأنهم[(٢)]، كما أنّ قولَ اليهودِ[(٣)]: إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ: تفريطٌ وتقصيرٌ في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم؟ قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة[(٤)] الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة، وكان جنيًّا واحدًا مغمورًا فيما بينهم: صح[(٥)] استثناؤه منهم تغليبًا[(٦)].

وأما هاروت وماروت فالأصح[(٧)] ....

---

(١) قوله: باطل إلخ: رده الله بقوله: ﴿لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢٧ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾ الآية (النجم: ٢٧- ٢٨)، فعلم نفي أنوثتهم. ثم الظاهر خلق هذه الآلات للتوالد والتناسل، وهذه الغاية مفقودة فيهم، فالظاهر عدمها، إلا أن يتشكلوا على صنف من البشر.

(٢) قوله: في شأنهم: [إشارته إلى وجوب الوجود بهم.]

(٣) قوله: قول اليهود إلخ: وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾ الآية (البقرة: ٩٨)، وقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ الآية (البقرة: ٩٧).

(٤) قوله: في صفة إلخ: [فصار معدودا منهم بهذا الخلط والكمال.]

(٥) قوله: صح إلخ: ظاهره أنه اختار أنه استثناء منقطع، لكن غرضه أن لفظ «الملائكة» شمله، فهو متصل لفظا ومعنى. وقيل: هو من قوم من الجن سموا الملائكة أيضا، فافهم.

(٦) قوله: تغليبا: [مآله أنه استثناء متصل؛ توسعا، أو منقطع.]

(٧) قوله: فالأصح إلخ: يشير إلى أن قصتهما مما أورده المفسرون وأهل السير مردودة، وهي: أنه لما أهبط الله آدم إلى الأرض قالت الملائكة: أتجعل فيها من يفسد فيها وقالوا: ربنا، نحن أطوع لك من بني آدم. فقال الله: هلما بملكين يهبطان الأرض. قالوا: ربنا، هاروت وماروت. فأهبطا، فتمثلت لهما الزهرة امرأة حسنة من البشر، فراوداها عن نفسها. فقالت: لا والله، حتى تتكلما بهذه الكلمة من الشرك، فأبيا. فذهبت وأتت بابن جار لها تحمله، فراوداها، فقالت: لا، حتى تقتلا هذا الصبي. فقالا: لا. ثم راوداها عن نفسها مرة أخرى، فأتت بقدح خمر، فقالت: لا، حتى تشرباه. فشرباه وسكرا فتكلما بكلمة الكفر وقتلا الصبي. فخيرهما الله بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا. فعلقا بين السماء والأرض، رواه ابن عمر مرفوعا. وفي رواية ابن عباس: أنزلهما يحكمان بين الناس، وأن الزهرة قالت لهما: أخبراني بما تصعدان =

أنهما ملكان لم يصدر(١) عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة(٢)، كما يعاتب الأنبياء على الزلة(٣) والسهو، وكانا يعِظان الناس، ويقولان: «إنما نحن فتنة فلا تكفر»، ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده، والعمل به.

ببابل — فلا ينافي العصمة — اندرزے کردند — محل ابتلاء وسبر وامتحان

= به إلى السماء، فمسخت كوكبا. وروي من حديث علي وغيره أيضا. ورده وكذبه القاضي عياض، ونقله عن كثير من السلف وأنه من كتب اليهود، ووجه ما في القرآن بوجوه، لكن دفعه السيوطي بأنه ورد من طرق كثيرة، منها ما في «مسند أحمد» عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا، ورواه ابن حبان والبيهقي وابن جرير وابن حميد في «مسنده» وابن أبي الدنيا وغيرهم من طرق عديدة، قال: وبلغت طرقه نيفا وعشرين طريقا. وقال ابن حجر في «فتح الباري»: إن له طرقا تفيد العلم بصحته بجملة، له أسانيد صحيحة، فلا ينبغي أن ينكر ذلك. فالصواب أن يقال: إنه جعلهما بشرين، وأودع فيهما جبلة شهوة بشرية، فلم يبق محل العصمة، وهي الفطرة الملكية بما وصفهم أنهم كرام بررة وأنه لا يمسه إلا المطهرون.

(١) قوله: لم يصدر: [وقيل: كانا ملكين بالكسر كما قرئ.]

(٢) قوله: المعاتبة إلخ: «إذ قالت الملائكة: يا رب، كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذنوب؟ قال: إني ابتليتهم وعافيتكم. قالوا: لو كنا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم. فلم يألوا جهدا أن يختاروا، فاختاروا هاروت وماروت، فنزلا. فألقى الله عليهما الشبق. فجاءت امرأة يقال لها: الزهرة. فوقعت في قلوبهما، فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه. ثم قال أحدهما للآخر: هل وقع في نفسك ما وقع في نفسي؟ قال: نعم، فطلباها نفسها فأبت» الحديث، وفيه: «مسخها الله كوكبا وقطع أجنحتها. ثم سألا التوبة ربهما» الحديث، وفيه: «فخسف بهما، فهما منكوسان بين السماء والأرض معذبان إلى يوم القيامة»، ذكره ابن الجوزي في «موضوعاته» من حديث ابن عمر مرفوعا؛ لأن في سنده سنيدا وفرجًا، وكلاهما صاغران ضعيفان، لكن استظهره ابن حجر بأن له طريقا أخرجها أحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه»، بل لها طرق كثيرة جمعتها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه يقطع بوقوع هذه القصة؛ لكثرتها وقوة مخارج أكثرها. قال السيوطي: ما جمعه بضعة عشر طريقا، أكثرها موقوفة وعامتها من تفسير ابن جرير، وأنا جمعت طرقها فجاءت سبعا وعشرين ما بين مرفوع وموقوف، ورواها عن ابن عمر نافع وسالم ومجاهد وابن جبير، وورد القصة من حديث علي وابن عباس وابن مسعود وعائشة وغيرهم.

(٣) قوله: على الزلة إلخ: أي في قصتهما مع الزهرة في حديث رواه أحمد وابن حبان في «صحيحه» وابن السني في «عمل اليوم والليلة» عن ابن عمر رفعه، وفيه موسى بن جبير، جهله ابن القطان ووثقه ابن حبان، وتابعه عليه معاوية بن صالح عن نافع، كما أخرجه ابن جرير في «تفسيره»، وأخرجه أبو نعيم في «عمل اليوم والليلة» عن علي رفعه: «لعن الزهرة» الحديث، وابن السني أيضا والطبراني، ورواه ابن السني عن ابن عباس نحوه والمنذري في «الترهيب».

ولله تعالى كتب[(١)]

أنزلها على أنبيائه، وبيّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده، وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد[(٢)]، وإنما التعدد[(٣)] والتفاوت في النظم المقرو المسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة[(٤)]، والإنجيل، والزبور، كما أن القرآن كلام واحد، لا يتصور فيه تفضيل[(٥)].

ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث[(٦)]. وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتُها وكتابتُها وبعضُ أحكامها.

(حقيقة — اعتبار مرتبة الكثرة — وهكذا تفاضل بين الصحف الأخرى — في نفسه — لعدم التعدد — لا أن المقرو نفسه أفضل، فالفضل راجع إلى العارض، لا المعروض — كما ورد به الأخبار — لا كلها، ولا نعمل منها إلا بما قصه الله علينا في القرآن)

---

(١) قوله: ولله تعالى كتب إلخ: ركن من أركان ما يجب به الإيمان مما نطقت النصوص القرآنية والأخبار النبوية، ولا يخفى على التالي والمطالع. وأعظمها وأشهرها هذه الأربعة، وما عداها صحف على آدم وإبراهيم وغيرهما.

(٢) قوله: واحد إلخ: وبهذا الاعتبار يقال: إنه صفة أزلية، وإنه غير مخلوق، أي غير حادث كما أخرج الديلمي في «مسنده» من حديث رافع بن خديج وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين مرفوعا: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر». ومن حديث أنس بزيادة «فاقتلوه». وفي الباب عن جماعة.

(٣) قوله: التعدد إلخ: أي الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات في مرتبة العنوان والمفهوم التعبيري الذي هو الترجمة الدالة، لا في مرتبة الحقيقة المعنوية، فالتركيب والكثرة وكذا لحوق التحصيل للمبهم إنما هي في اللفظي الدال، لا النفسي، وإنما هو حقيقة بسيطة قائمة بذاته تعالى.

(٤) قوله: ثم التوراة إلخ: هذه هي الكتب الأربعة، والصحف قيل: مائة، خمسون منها أنزلت على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشر على إبراهيم، وعشر على موسى قبل نزول التوراة.

(٥) قوله: لا يتصور فيه تفضيل: [لأنه منوط بالكثرة بالمفضل والمفضل عليه.]

(٦) قوله: في الحديث إلخ: كحديث أبي سعيد مرفوعا: «أعظم سورة في القرآن هي السبع المثاني، والقرآن العظيم». رواه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه. وحديث أبيّ رفعه: «آية الكرسي هي أعظم آية في كتاب الله». وعند الترمذي وابن حبان والحاكم: «هي سيدة آيات القرآن». وعند البغوي في «معجمه» مرفوعا: «أفضل سور القرآن البقرة، وأفضل آي القرآن آية الكرسي». وعند أبي الشيخ في «ثوابه»: «آية الكرسي ربع القرآن». وعند البخاري وأبي داود والنسائي =

والمعراج(١) لرسول الله ﷺ

في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق، ....

بيدارى بكالبداو السابعة من الجنة والنار والسدرة والعرش وفوقه

= وابن ماجه: «الفاتحة أعظم سورة من القرآن». وعند الترمذي: «إذا زلزلت ربع القرآن». وفي لفظ: «تعدل نصف القرآن، والكافرون ربع القرآن، وقل هو الله أحد ثلث القرآن»، رواه الشيخان وأبو داود والترمذي. وعند الثلاثة: كان يقرأ المسبحات قبل أن يرقد، ويقول: «إن فيهن آية خير من ألف آية». وههنا أخبار أخر كثيرة في الصحاح وغيرها.

(١) قوله: والمعراج إلخ: هو غير الإسراء اصطلاحا، فالمعراج عروجه إلى السماوات وما فوقها. والإسراء سراه من الكعبة إلى المقدس الناطق به التنزيل. واختلف أنهما في ليلة واحدة أو لا، ثم في ترتيبهما ثم في وقوعهما أو وقوع أحدهما في المنام واليقظة، ثم في الوقوع مرة أو مرتين أو مرات، ثم في التاريخ. والجمهور من المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتكلمين على وقوعهما بليلة واحدة في اليقظة، والأخبار الصحاح والآثار المتواترة به طافحة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ﴾ الآية (الإسراء: ١)؛ فإن التسبيح إنما يؤتى به عند الأمور العظام، فلو كان مناما لم يكن فيه كبير شيء.

وأما التاريخ فقيل: قبل البعثة، وهو شاذ، ويؤيده ما أخرجه الطبراني من حديث عائشة مرفوعا: «لما كانت ليلة أسري بي إلى السماء، أدخلت الجنة، فرفعت إلى شجرة من أشجار الجنة، لم أر في الجنة شجرة هي أحسن منها حسنا ولا أبيض منها ورقة ولا أطيب منها ثمرة، فتناولت ثمرة من ثمرها فأكلتها، فصارت نطفة في صلبي، فلما أهبطت إلى الأرض واقعت خديجة، فحملت بفاطمة، فإذا أنا اشتقت إلى الجنة شممت ريح فاطمة» الحديث. وجه التأييد: أنه يشير إلى وقوعه قبل ولادة فاطمة، وقد ولدت قبل النبوة بسبع سنين وشيء.

قلت: عام ولادتها مختلف فيه، فقد يقال بولادتها بعد المبعث أيضا. ثم الحديث ضعيف السند، فيه أبو قتادة الحراني متروك، وأثنى عليه أحمد، وقال: لعله كبر واختلط، وكان يدلس، قاله الحافظ. وقيل: قبل الهجرة بسنة، قاله ابن مسعود، وبه جزم النووي. وقيل: بثمانية أشهر، حكاه ابن الجوزي. وقيل: بستة أشهر، حكاه أبو الربيع بن سالم. وقيل: بأحد عشر شهرا، قاله إبراهيم الحربي، ورجحه ابن المنير. وقيل: بخمسة عشر شهرا، حكاه ابن فارس. وقيل: بسبعة عشر، قاله السدي. وقيل: بثمانية عشر، حكاه ابن عبد البر. وقيل: بثلاث سنين، حكاه ابن الأثير.

وحكى عياض عن الزهري بخمس، ورجحه بصلاة خديجة، وصلت بعد فرضيتها إجماعا، وماتت قبل الهجرة بخمس أو ثلاث، وفرضيتها ليلة الإسراء. وأجيب بأن فرض الصلاة أول المبعث ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، وقيل: بعد البعث بخمس. وقيل: بخمسة عشر شهرا. وقيل: بثمانية عشر. وأما الشهر فالمرجح عند أهل السير ربيع الآخر، وبه جزم النووي في «شرح مسلم». أو ربيع الأول، جزم به في «فتاواه». أو رجب جزم به في «الروضة». أو رمضان، قاله الواقدي. أو شوال، قاله الماوردي.

وليلة السبت لسبع عشر من رمضان، قاله ابن سعد. وليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر، قاله ابن المنير. وأما المكان فهو مكة، والقول بالمدينة إما بناء على التعدد، أو محمول على المنام. ثم في مكة في المسجد، وقيل: بين المقام وزمزم، وقيل: في الحجر، وقيل: في بيته، وقيل: في بيت أم هانئ، كما رواه ابن إسحاق في «سيرته»، لكن في سنده الكلبي. وفي =

أي ثابت بالخبر (١) المشهور، حتى أن منكره يكون مبتدعًا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني
كأهل الهوى — أو صرفه عن ظاهره، كما ارتكبه فلاسفة الإسلام
على أصول الفلاسفة، وإلا فالخرق (٢) والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة (٣)،
ومزخرفاتهم — والأجرام المركوزة فيها
يصح على كلٍّ ما يصح على الآخر، ....
أي حكم يصح — من الأجسام

= «شفاء عياض» يشير إلى أنه في بيت خديجة، وقيل: في شعب أبي طالب، رواه الواقدي.

(١) قوله: **بالخبر إلخ:** أصله منصوص القرآن، وإلى السماوات مشار إليه في نظم سورة النجم. وأما الأخبار فلا مرية في تواترها على قدر مشترك بينها من وصوله إلى ما فوق السماوات وغير ذلك. وأتقنها سندا ورواية، وأجمعها بسطا رواية ثابت البناني عن أنس ﷺ أخرجه الشيخان وغيرهما مع بيان البراق وإمامته ببيت المقدس وعروجه إلى السماوات ولقاء الأنبياء، ثم إلى سدرة المنتهى وافتراض خمسين صلاة، ثم قصرها على الخمس.

وأصل المضمون رواه البخاري والأربعة عن مالك بن صعصعة، والبخاري عن ابن عباس، وفيه: «حتى ظهرت بمستوى أسمع صريف الأقلام». والبيهقي وغيره عن أبي هريرة، وفيه: «وجعل أمتي خير أمة». وفيه أيضا قول إبراهيم: «بهذا فضلكم محمد». فثبت به المسألة السابقة لتفضيله، وأن أمته بلا خصوص الصحابة بل جملتها أفضل من غيرها من الماضين. ورواه ابن عرفة في «جزئه»، وأبو نعيم في «دلائله» عن ابن مسعود، وفيه: «غفر لمن لم يشرك بالله شيئا من أمته المقحمات -أي المهلكات-».

ورواه البزار والبيهقي عن أنس، والبزار من حديث علي، وأبو القاسم الأصبهاني في «الترغيب والترهيب»، وغرّبه، وفي سنده زياد بن المنذر. وفي الباب عن أبي ذر وعمر وأم هانئ وغيرهم، وألفاظهم مختلفة والمطالب مطولة ومختصرة، أخرجها أرباب الصحاح والمسانيد والمعاجم والمصنفات وغيرها، وفيه رسائل مستقلة للحفاظ.

(٢) قوله: **فالخرق إلخ:** ولذا أوّله الفلاسفة الإسلامية بالمعراج الروحاني، كما أوّلوا المعاد بالروحاني، لكنه هدم لأصل الملة. **قلت:** لو سلِّم فالمحال عندهم هو الخروق الطارئة، لا الخروق الفطرية، وإلا فلا يتم الركز والنقر، وتجزأ الممثل إلى الحامل والخارج المتممين والتدوير وغير ذلك على ما بسطوه، فالفرجات الفطرية لو قيل: إنها أبواب السماء، يمكن فيها الدخول والخروج، فأي استحالة؟ ومضامة السماوات على ما قالوا مبنية على شفا جرف هو نفي الفصل عند عدم الدليل. ثم الصعود واقتحام طبقة النار مع السلامة يكون من باب خرق العوائد، وهم مقرّون به من النبي، نعم العظيم عليهم الصعود على سطح الأطلس، ونفي كون ما وراءه غير خلاء ولا ملأ، كما يعظم عليهم نصوص انفطار السماء وانتثار الكواكب وانكدار النجوم وتكوير الشمس وأمثالها عند النفخة.

(٣) قوله: **متماثلة إلخ:** [في الحقيقة باعتبار طبيعة الجسمية.] أي في طبيعة الجسمية، ولا ثبوت عندهم للصور النوعية المقومة، **بل الحق عندي** أن الأصول الفلكية من الطبيعات عامتها زندقة واهية وسمعيات لاغية لاهية، وأحكام المحدد أكثرها كذلك، وأطرف منه تعديتها إلى البواقي بحدثهم المدبر، والسماء عندنا عنصرية متقومة حادثة من مادة دخانية يصح عليها كل حركة، وأدلتهم فيها أوهن وأوهى، وأهون وأخزى.

والله تعالى قادر على الممكنات[1] كلها.

فقوله: «في اليقظة»[2] إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية[3] أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت[4] رؤيا صالحة. وروي[5] عن عائشة رضي الله عنها أن......

---

(١) قوله: على الممكنات: [قادر على خرقها الممكن عندنا إلخ.]

(٢) قوله: في اليقظة إلخ: ومع جسده وروحه، وهو مذهب معظم السلف والمسلمين، وهو قول ابن عباس وجابر وأنس وحذيفة وعمر وأبي هريرة ومالك بن صعصعة وأبي حبة البدري وابن مسعود من الصحابة، وابن المسيب وابن جبير والحسن ومسروق والنخعي وعكرمة ومجاهد وقتادة وعبد الرحمن بن زيد وابن جريج والزهري والضحاك من التابعين، وابن جرير الطبري وأحمد وجماعة عظيمة من المسلمين، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والمفسرين.

(٣) قوله: عن معاوية إلخ: [ابن أبي سفيان من الصحابة الخلفاء.] هو ابن أبي سفيان الصحابي، أسلم هو وأبوه يوم الفتح على ما رجحه النووي وكثير من المحدثين، وهذه الرواية أخرجها ابن إسحاق في «سيرته» وابن جرير في «تاريخه»، وحكي نحوه عن الحسن البصري، كما أشار إليه ابن إسحاق، والمشهور عنه خلافه، وحجة هذه الفرقة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠). لكن قيل: هي رؤيا عام الحديبية، ويمكن التوفيق بتعدد قصة الإسراء، فقيل: كان مرتين: مرة بروحه مناما، ومرة بروحه وبدنه يقظة. وقيل بتعددها ببدنه. وقيل: أربع مراة، وبعضها بالمدينة. ووفق أبو شامة في «سيرته» بأنه وقع من مكة إلى بيت المقدس فقط على البراق، ومرة من مكة إلى السماوات. وذهب بعض الصوفية إلى حمل البدني على طريق الانسلاخ، لكن العلماء قالوا: إنه تحريف.

(٤) قوله: كانت: [التاء لتأنيث الخبر.]

(٥) قوله: وروي إلخ: الروايتان أخرجهما ابن إسحاق في «سيرته»، ويخدشه أولا: ما مر من التنزيل. وثانيا: الإسراء؛ إذ لا يقال للروح. وثالثا: لفظ العبد؛ إذ لا يقال على مجرد الروح، بل على مجموع الروح والجسد. ورابعا: أنه لا بعد في الرؤيا، فلو أظهر لما بادر قريش إلى جحوده، ولا ارتدّ بعض ضعفاء الإسلام.

وخامسا: ما أخرجه أبو نعيم في «الدلائل» في قصة أبي سفيان وهرقل، وفيها قصة بطريق إيليا إذ قال لهرقل: إني كنت لا أنام ليلة حتى أغلق أبواب المسجد، فلما كانت تلك الليلة أغلقت الأبواب كلها غير باب واحد، غلبني فاستعنت عليه عمالي ومن يحضرني كلهم، فعالجته فغلبني، فلم نستطع أن نحركه كأنما نزاول به جبلا، فدعوت إليه النجاجرة (جمع النجار) فنظروا إليه، فقالوا: إن هذا باب سقط عليه البنيان، ولا نستطيع أن نحركه حتى نصبح فننظر من أين أتي. فرجعت وتركت البابين مفتوحين، فلما أصبحت غدوت عليهما فإذا الحجر الذي من زاوية المسجد مثقوب وإذا فيه أثر ربط الدابة، فقلت لأصحابي: ما حبس هذا الباب الليلة إلا على نبي، وقد صلى الليلة في مسجدنا. انتهى

وهذا صريح في الإسراء بالجسد، وإلا فلا معنى لربط الدابة ثم الركوب على الدابة كما عليه الروايات جلها شاهدها =

أنها قالت(١): ما فُقِد جسدُ محمد ﷺ [عن مضجعه] ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا(٢) ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً [ابتلاء واختبارا] لِّلنَّاسِ﴾. (الإسراء: ٦٠)

وأجيب بأن(٣)..

= باليقظة؛ إذ هو متعلق بالجثة. وأما قوله: «فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام» يراد به الإفاقة البشرية من الغمرة الملكية مع أن الحديث متكلم فيه من جهة شريك. وقيل: الإسراء في اليقظة والمعراج في المنام، ولذا كذبه قريش فيه، ولم يتعرضوا للمعراج. ولأنه أنزله الله منًّا عليه، فلو المعراج يقظة وصله إليه في التنزيل؛ لأنه أعظم منة وأغرب. وقيل: الإسراء في ليلة والمعراج في أخرى؛ لما أخرجه ابن سعد مرفوعا: كان يسأل ربه أن يريه الجنة والنار، فلما كانت ليلة السبت لسبع عشرة من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا وهو نائم في بيته: أتاه ميكائيل وجبرئيل، فقالا: انطلق إلى ما سألت الله. فانطلقا به إلى ما بين المقام وزمزم، فأتي بالمعراج، فإذا هو أحسن شيء منظرا. فعرجا به إلى السماوات، الحديث. وقيل: كله مرتين: مرة مناما؛ توطئة وتسهيلا، ومرة يقظة. وهو وجه الجمع، واختاره أبو نصر القشيري وابن العربي والسهيلي.

(١) قوله: قالت إلخ: أخرجه ابن إسحاق وابن جرير أيضا، ويرده قوله تعالى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ (الإسراء: ١)، لا بروح عبده، وقوله: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ (النجم: ١٧)، وأنه لو لاه ببدنه لم يستبعده الكفرة، ولم يرتدّ ضعفاء الإسلام، ويرده تمام القصة المتواترة. وروى البيهقي وابن مردويه عن شداد بن أوس أنه قال ليلة الإسراء: طلبتك يا رسول الله البارحة، فلم أجدك. قال: «إن جبرئيل حملني إلى المسجد الأقصى». وأخرج ابن مردويه عن عمر من طرق رفعه: «صليت ليلة أسري بي في مقدم المسجد، ثم دخلت الصخرة» الحديث.

وروى الشيخان عن أبي ذر رفعه: «فرج سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبرئيل، فشرح صدري، ثم غسله بماء زمزم» الحديث. وفيه: «فأخذ بيدي، فعرج بي». ثم قول عائشة ليس بمشاهدة؛ لأنها لم تكن له زوجة، بل هي صغيرة أو لم تولد بعد، فهو عن غيرها، وغيرها قائل بخلافه، ثم في سند روايتها كلام مع أنه روي عنها إنكار رؤية الرب بالعين، ولا بعد في رؤيته مناما، ثم ههنا مذهب آخر هو: أنه إلى بيت المقدس ببدنه وإلى السماوات بروحه. وههنا بسط آخر ليس هذا موضعه.

(٢) قوله: وما جعلنا إلخ: قيل: نزلت في قصة الحديبية، وقيل: قبيل بدر، وهي التي في قوله: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ (الأنفال: ٤٣)، فلا حجة لهم، وقد يحتجّ بأحاديث مما ورد فيه: «بين أنا نائم»، أو ورد: «بين النائم واليقظان»، أو ورد: «نائم ثم استيقظت»، ولا حجة؛ لأنه كان عند نزول الملك نائما ثم انتبه. وقد يحتج بما ورد: «ثم استيقظت وأنا في المسجد الحرام»، وأجيب بأن معناه: أصبحت أو انتبهت من نوم آخر بعد وصوله إلى بيته، أو معناه: كنت مضطجعا، كما في رواية عبد بن حميد: «بينا أنا نائم». وربما قال: «مضطجع». أو بأن له حالات في الإسراء، فلعله حينئذ كان مغمضا عينيه؛ للشغل عن الدنيا والحس.

(٣) قوله: بأن: [وقيل: نزلت في غير الإسراء. أما قول عائشة فعورض بما مر من حديث أم هانئ، أو سنده ما عرفت. =

المراد[1] الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فُقِد جسده عن الروح[2]، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعًا.

مجازا وإلا فالظاهر فيه لفظ «الرؤية» المقدس لا لأحدهما فقط، فهو مؤيد لنا

وقوله: «بشخصه»[3] إشارةٌ إلى الرد على مَن زعم[4] أنه كان للروح فقط. ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما يُنكَر[5] كل الإنكار، والكَفَرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير[6] من المسلمين قد ارتدّوا[7] بسبب ذلك.

ضعفاء الإسلام

وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس، على ما نطق به الكتاب. ....

فنفى المعراج إلى ما فوقه في أوائل «بني إسرائيل»

= وقيل: لم تولد بعد، أو ولدت ولم تكن زوجة له. وعورض بما عنها من إنكار رؤية الله تعالى وإنكار في الرؤيا، ولا إشكال على ما قاله أبو شامة من الوقوع مرارا، كما في حديث أنس أخرجه البزار.]

(1) قوله: المراد إلخ: جواب عن الاستدلال بقول معاوية أو عن الآية. وقوله: «والمعنى» جواب الاستدلال بالرواية عن عائشة. وقد يجاب بأن معاوية عند المعراج كان كافرا، وعائشة صغيرة غير مميزة، ورد بأنه بعيد من طول عهده في الإسلام، ومن عادتها في تحقيق الأمر. ويجاب بمنع طول الصحبة له؛ لأنه أسلم بعد الفتح، وبأن القول يمكن كون مستنده سماعا وأخطأ فيه المخبر مع أن الحجة في المرفوع.

(2) قوله: عن الروح: [لا أنه ما فقد عن مضجعه ومستراحه.]

(3) قوله: بشخصه إلخ: أي بجسده المعيّن. ثم قصة الإسراء كانت ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة، وقيل: قبل البعثة بخمس سنين، وقيل: بعدها بخمسة عشر شهرا. وعن عائشة: أنها في المدينة، وأنه منام. وقيل: بعد البعثة بخمس سنين. واختلف في شهرها، قيل: ربيع الأول، وقيل: الآخر، وقيل: رجب، وقيل: رمضان، وقيل: قبل نقض الصحيفة، وقيل: بعد ليلة سبع وعشرين أو سبع عشر.

(4) قوله: زعم: [ولو في اليقظة فانتقل روحه إلى العلى، لا جسده.]

(5) قوله: مما ينكر: [أي لا ينكره العقل؛ لعدم كونه مستبعدا كل الاستبعاد، وإنما هو في المعراج البدني.]

(6) قوله: بل كثير إلخ: وقيل: وأول من صدقه أبو بكر، وهذا أحد الوجوه لكونه صديقا، وقد تمالأت الصحاح والسير على كونه صدقه قبل أن يخبره، وأخبر قبله الكفرة تعجبا، وقال: لو أخبر أبعد من ذلك أصدقه.

(7) قوله: ارتدوا: [عن الإسلام بهذا الاشتباه والاستبعاد، وزعموه محالا مستحيلا.]

وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل[١] من الأمكنة: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف[٢] من الأئمة العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعيٌّ[٣] ثبت[٤] بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهورٌ، ومن السماء إلى هو محدب العرش الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك، آحاد. ثم الصحيح[٥] أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده[٦] ثبت بالأخبار المشاهير أي بقلبه، ....

ثبت بالأخبار المشاهير

(١) قوله: فقيل إلخ: [هذا بناء على اختلاف الأخبار المرفوعة فيه.] أكثر هذه الأمور قد ورد بها الصحاح، بل قد تظافرت بها، فالظاهر أنها لا أقل من أن يوضع في مرتبة المشاهير مما يطمئن به القلب، ويقرب إلى القطع والجزم.

(٢) قوله: إلى طرف إلخ: قال أبو شكور في «تمهيده» عن بعضهم: إنه نقل من العالم إلى ما وراءه في العدم، وهو غير محال؛ لأن حدوث العالم من العدم، فجاز نقل الموجود إلى العدم. وعن بعضهم: إنه لا يجوز؛ لأن المخلوق لا بد له من مكان. فأجاب بأن كينونة شخصه ودائرته وشكله مكان لذاته. ثم لما جاز أن يكون وجود العالم مكانا لنفسه لا موضوعا على مكان آخر جاز لمحمد ﷺ ولمخلوق آخر كونه مكانا لنفسه، لا على مكان آخر.

ثم حرر تحقيق المقام: أن المكان مجازي ما يستقر ويعتمد عليه الشيء كالأرض، فهو كما نقول: العالم بلا مكان؛ لأن تحته ينتهي إلى العدم. ومكان حقيقي ما لا يجوز وجود الشيء بدونه، ولا وجود غيره في مكانه، وهو الشكل والدائرة لذاته، ولا يجوز وجود مخلوق بدون ذاته وشكله، ولا وجود غيره في ذاته وشكله. ونقل عن بعض الناس: أنه لا يجوز النقل إلى العدم؛ لأنه يحتاج إلى التنفس، ولا يمكن في العدم. فأجاب بأنه ليس علة لبقاء الحياة، كالسمك وما شاكله يعيش في الماء، ولا يتنفس فيه. انتهى

قلت: إني في عجب من هذه العقليات؛ فإنها مما لم يسمعه آذاننا، ولو ذهب إلى إحصاء رده لم يضبط له حد، وإنما أوردنا؛ لتنشيط الخواطر وتفريح الضمائرة المرتاضة في المعقولات، ونحن لا نتصور معنى وجود الموجود في العدم، فهل العدم فضاء أو صحراء أو امتداد أو ميدان يفرضه هؤلاء؟! بل التحقيق أنه لا عدم ناسوتي جسماني أيضا فيما وراء العرش فضلا عن مطلق العدم. والنفس عند القائل بتجردها موجودة لا في مكان أصلا، ولا معنى نفهم لكون ذات الشيء مكانه ولا لكون شكله مكانه، بل كل ما سبق ظاهره أنه منامات خيالية.

(٣) قوله: قطعي: [خبر لقوله: «فالإسراء»، والجملة بينهما معترضة مفسرة.]

(٤) قوله: ثبت: [في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ﴾. (الإسراء: ١).]

(٥) قوله: الصحيح: [بل الصحيح خلافه، وقد أخرج ابن عساكر في «تاريخه» عن جابر مرفوعا: «إن الله أعطى موسى الكلام، وأعطاني الرؤية، وفضلني بالمقام المحمود والحوض المورود».]

(٦) قوله: بفؤاده إلخ: نظرا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ (النجم: ١١). وإلى ما أوله ابن عباس على=

لا بعينه.

وكرامات الأولياء حق[1]

خوارقهم

و«الولي» هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب[2] عن المعاصي، المُعرِض عن الانهماك في اللذات والشهوات. وكرامته ظهورُ أمرٍ خارق[3]

له معرفة — صفة لـ«العارف» — المبالغة — أي الاستغراق فيها — روگردان

= ما رواه مسلم من طريق عطاء عنه: أنه ﷺ رآه بقلبه، ومن طريق أبي العالية عنه قال: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (النجم: ١١) ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ (النجم: ١٣). قال: رآه بفؤاده مرتين. وأوله ابن مسعود برؤية جبرئيل وله ست مائة جناح على ما أخرجه عنه مسلم. ونظرا إلى إنكار عائشة ذلك على ما في الصحاح، والبحث قد فرغنا عنه سابقا.

(١) قوله: حق إلخ: [ثابت شرعا وعقلا وتواترا.] نقل أبو شكور في «تمهيده» عن المعتزلة: أنه لا يجوز أن يكون للولي كرامة خارجة عن الطبيعة ناقضة للعادة؛ لأنه يكون مثلا للمعجزة، فيورث الشبهة بين الولي والنبي قبل دعواه، والله أجل من أن يشبه لهم ثبوت النبوة. ونقل عن عامة الفقهاء من أهل السنة جواز الكرامة؛ لأنه لا يورث شبهة في المعجزة، بل هو دليل لصحة النبوة؛ إذ كرامة الولي معجزة لنبيه الذي هو في أمته؛ إذ الإيمان بالنبي وعدم دعوى النبوة شرط لحصول الولاية. انتهى

ثم اعلم أن خوارق الأولياء مجملا على القدر المشترك متواترة، إنكارها إنكار القطعي البديهي، بل قد قيل: خوارق الشيخ عبد القادر الجيلي -قدس سره- أيضا متواترة، وهو الظاهر على ما نقل عنه، وكذا تواتر مجملا عن الصحابة، وبعض سادة أهل البيت، وكثير من أئمة الصوفية. ثم لا حاجة إلى التمايز بين كرامة الولي وإرهاص النبي؛ إذ النبي أيضا قبل الوحي داخل في الأولياء.

(٢) قوله: المجتنب إلخ: نقل السالمي اختلافهم أن الذنب يزيل الولاية أو لا؟ فقيل: نعم، وقيل: يزيلها الكبيرة، لا الصغيرة. وصحّح أن المسقط للعدالة مزيل للولاية؛ لأن الفاسق لا يصلح وليا؛ لأنه لما لم يصلح حاملا لسرائر الناس -وهي الشهادة- لا يصلح حاملا لأسرار إلهية، وهي حمل ثقل الولاية وأعبائها. قال: والولاية ولاية الإيمان، ولا تزول بالكبيرة، وولاية الإحسان والامتنان، تزيلها الكبيرة. والنبي معصوم عن الصغيرة أيضا. انتهى ثم بعد هذا يظهر من تعريف الولي أنه صادق على الصحابة كلهم؛ لأنهم حققوا أنهم عدول مجتهدون معرضون عن مواجب هوى النفس، فيكونون كلهم أولياء؛ إذ لا يشترط صدور الخوارق لحصول الولاية اتفاقا.

(٣) قوله: خارق إلخ: قيل: الخوارق ستة أنواع: ١- معجزة للنبي، ٢- وكرامة للولي، ٣- ومعونة لعوام المسلمين؛ تخليصا لهم عن المحن والمكاره، ٤- وإهانة للكفرة المرتاضة، ٥- وإرهاص للنبي قبل النبوة، ٦- واستدراج للمتنبي، وظاهر التقسيم أن الاستدراج يعم كل كافر ولو غير مُتنبٍّ. والأحسن أن يقال: إن الخارق إن صدر من النبي فلو قبل النبوة فإرهاص، ولو بعد =

للعادة مِن قِبَلِه، غير مقارن لدعوى النبوة. فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون[1] مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقّيّة الكرامة

ما تواتر من كثير من الصحابة ومَن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصًا الأمر المشترك وإن كانت التفاصيل آحادًا.

وأيضًا الكتاب ناطق بظهورها[2] مِن مريم عليها السلام، ومِن صاحب سليمان عليه السلام، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة[3] إلى إثبات الجواز.

ثم أورد كلامًا يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياته[4] المستبعَدة جدًّا، فقال:

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، ....

= النبوة فلو بلا تحدٍّ فكرامة، ولو على التحدي فمعجزة، وإن صدر من غير النبي فلو من العارف المتقي فكرامة، ولو من العامي من المؤمنين فمعونة، ولو من الكافر فلو وافق غرضه فاستدراج، ولو خالفه فإهانة، كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن يصير عينه العوراء صحيحة فعميت عينه الصحيحة أيضا. وقد يدرج الإرهاص في الكرامة، والإهانة في الاستدراج، فافهم.

(١) قوله: وما يكون: [أي الخارق، أي صدوره المقرون بالقصد به إلى تصديق دعوى النبوة.]

(٢) قوله: بظهورها إلخ: كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧)، وكما قال الله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾ الآية (النمل: ٤٠). وهذا في قصة آصف بن برخيا -صاحب سليمان بن داود عليه السلام ومن وزرائه- إذ أحضر سرير بلقيس بتوسط الاسم الأعظم. ثم هذا إنما يتم على مذهب الجمهور القائلة بعدم نبوة مريم.

(٣) قوله: لا حاجة إلخ: لأن الوجود مستلزم للإمكان؛ لأنه يمتنع وجود الممتنع، فأدلة الوجود أدلة الإمكان، ودلالة الوجود على الإمكان التزامية.

(٤) قوله: جزئياته: [ذكّر الضمير بتغيرها بالخرق، أو لأن المصدر بالتاء يذكر ويؤنث.]

كإتيان[١] صاحب سليمان عليه السلام -وهو آصف[٢] بن برخيا على الأشهر- بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، مع بعد المسافة. **وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة**، كما في[٣] حق مريم؛ فإنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال: يا مريم، أنّى لكِ هذا؟ قالت: هو مِنْ عند الله.

(بن داود)

والمشي على الماء، كما نقل عن كثير من الأولياء[٤]، **والطيران في الهواء**،..........................

---

(١) قوله: كإتيان إلخ: أي في طرف واحد مع طي مسافة بعيدة بين سليمان وسرير بلقيس. وما يقال: حضور الرزق معجزة لزكريا، وحضور السرير معجزة لسليمان: فبعيد؛ لعدم التحدي، بل مع عدم الصدور وعدم العلم، ولو سلم فلا يضرنا؛ لأن كرامة الولي معجزة لنبيه، كما قررنا.

(٢) قوله: آصف إلخ: قيل: هو من تلامذة سليمان ومن أساتذة سقراط، وهو من أساتذة البقراط، وهو من أساتذة أفلاطون، وهو أستاذ أرسطاطاليس. وقصته في القرآن حيث قال حكاية عن سليمان: ﴿قَالَ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ۝٣٨ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ۝٣٩ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ الآية (النمل: ٣٨- ٤٠). وقصة بلقيس مذكورة في سورة «النمل».

(٣) قوله: كما في إلخ: قد يتوهم أنه إرهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام، ويجاب بأنه لا يضرنا تسميته إرهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته، وسياق الآية دال على أنه لم يكن هناك دعوى النبوة، ولا قصد التصديق، بل لم يكن لزكريا علم بذلك، وإلا لما سأل بقوله: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا﴾ (آل عمران: ٣٧) . ذكره الشارح في «شرح المقاصد» وأورد عليه بأن الخوارق الإرهاصية ليست من محل النزاع وإلا فالنزاع لفظي، وسؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم. والجواب: أنه تكلف بعيد لا يصار إليه بدون الضرورة، مع أن مجرد المعرفة غير كافية في المعجزة، ثم المنكرون ينكرون حصول نفس الخوارق على يد غير النبي مطلقا؛ زعما منهم أنه يوجب الالتباس بين النبي وغيره، فلا يعود النزاع لفظيا.

(٤) قوله: من الأولياء إلخ: أي أولياء هذه الأمة، أو مطلقا، كما هو مذكور في سيرهم وكتب قصصهم وتراجمهم، ولهم غير ذلك كثير، كما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها، أخرجه البيهقي وأبو نعيم في «دلائلهما» من طريق قيس، وكما روي من حمل علي باب خيبر وأن سبعة لم يقلبوه، رواه ابن إسحاق في «سيرته» من حديث أبي رافع، وأخرجه الحاكم من طريق ليث بن أبي سليم عن محمد الباقر عن جابر: أن عليا حمل الباب يوم خيبر، وأنه جرب بعد ذلك فلم يحمله أربعون رجلا. وليث مختلف فيه، والراجح توثيقه، ولا ينزل حديثه عن الحسن، ولا مرية في صدقه، لكن الراوي عنه شيعي، وكذا من دونه، ومن طريق حزام بن عثمان عن أبي عتيق وابن جابر عن جابر: أن عليا =

كما نقل[1] عن جعفر بن أبي طالب، ولقمان السرخسي وغيرهما.

وكلام الجماد والعجماء[2]، أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجماء فكتكلم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي[3] أن النبي عليه السلام قال: «بينما[4] رجل يسوق[5] بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت البقرة إليه، وقالت: إني لم أخلق لهذا، ...

= لما انتهى إلى الحصن اجتبذ أحد أبوابه، فألقاه بالأرض، فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا، فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وفي هذه الطرق كلام أيضا من جهة الرجال، ولذا أنكره بعض العلماء، لكن تعدد الطريق يقع جابرا من حديث جابر ويرفعه مع حديث أبي رافع إلى درجة الحسن، ولا يحسن إسقاط مطلقا.

(١) قوله: كما نقل إلخ: كما رواه الترمذي من حديث أبي هريرة مرفوعا: «رأيت جعفرا يطير في الجنة مع الملائكة». وفي سنده عبد الله بن جعفر، وهو والد ابن المديني، أعله به الترمذي، وقد ضعفه ابنه ابن المديني أيضا. قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عباس. انتهى وحديث أبي هريرة أخرجه الحاكم في «مستدركه»، وله شاهد أخرجه ابن سعد في «طبقاته» من حديث علي رضي الله عنه مرفوعا: «رأيت جعفر بن أبي طالب يطير مع الملائكة»، وأخرجه الطبراني بسند حسن بمعناه، وبه سمي جعفر الطيار. وإنه مات شهيدا بوقعة مؤتة بعد قطع يديه، فأعطي جناحين.

وعلى هذا ورد أمران: الأول: أن الكلام في الكرامة حال الحياة، لا بعد الموت.

والثاني: أنه في الكرامات الدنيوية، وإنما ثبت طيرانه في الجنة. نعم يتمّ إلزاما على من أنكر الخارق عن غير النبي مطلقا، فافهم.

(٢) قوله: العجماء: [مما لا ينطق كالإنسان، وهي الحيوان غيره.]

(٣) قوله: وكما روي إلخ: أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، واللفظ للبخاري: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، فالتفتت إليه فكلمته، فقالت: إني لم أخلق لهذا، لكني خلقت للحرث». فقال الناس: سبحان الله! قال النبي ﷺ: «إني أومن بذلك وأبو بكر وعمر». ومن حديثه: «بينما راع في غنمه عدا الذئب، فأخذ منها شاة، فطلبها حتى استنقذها، فالتفت إليه الذئب، فقال له: من لها، يوم ليس لها راع غيري». فقال الناس: سبحان الله! فقال النبي ﷺ: «فإني أومن به وأبو بكر وعمر»، وما ثَمَّ أبو بكر وعمر». انتهى وفي كونه كرامة لولي كلام، والظاهر كونه من خوارقه ﷺ.

(٤) قوله: بينما: [«بين» مضاف إلى الجملة، و«ما» زائدة، وقد يزاد ألف الإشباع، والظرف متعلق بقوله: «التفتت».]

(٥) قوله: يسوق: [صفة لـ«رجل» في تأويل المفرد.]

وإنما خُلِقتُ للحرث». فقال الناس: سبحان الله! تتكلم البقرة! فقال النبي عليه السلام: «آمنتُ بهذا».

واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، مثل: رؤية عمر رضي الله عنه - وهو على المنبر[1] في المدينة - جيشَه بـ«نهاوند»، حتى قال لأمير جيشه: «يا سارية[2]، الجبلَ الجبلَ»؛ تحذيرًا له مِن وراء الجبل لِمَكر العدو هناك، وسَماعِ سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب[3] ....

(١) قوله: وهو على المنبر إلخ: وهو يخطب يوم الجمعة حيث وقع في خاطره أن الجيش الذي أرسله مع سارية إلى فارس لاقى العدو، وهم في بطن وادٍ، وقد هموا بالهزيمة، وبالقرب منهم جبل، فقال في أثناء خطبته عمر: يا سارية، الجبل الجبل، ورفع به صوته، فألقاه الله في سمع سارية، فانحاز بالناس إلى الجبل، وقاتلوا العدو من جانب واحد، ففتح الله عليهم، القصة أخرجها الواقدي في «سيرته» من طريق أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر.

ورواها سيف مطولة من طريق أبي عثمان وأبي عمرو بن العلاء عن رجل من بني مازن، ورواه البيهقي في «الدلائل» واللالكائي في «شرح السنة» والدير عاقولي في «فوائده»، وابن الأعرابي في «كرامات الأولياء» من طريق ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر قال: وجه عمر جيشا، وولّى عليهم رجلا يدعى سارية. فبينا عمر يخطب جعل ينادي: يا سارية، الجبل، ثلاثا. ثم قدم رسول الجيش، فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، هزمنا، فبينا نحن كذلك إذ سمعنا صوتا ينادي: يا سارية، الجبل، ثلاثا. فأسندنا ظهرنا إلى الجبل، فهزمهم الله. قال: فقيل لعمر: إنك تصيح هكذا وهكذا. ذكره حرملة في جمعه لحديث ابن وهب، وقال ابن حجر: سنده حسن.

وأخرج ابن مردويه من طريق ميمون بن مهران عن ابن عمر عن أبيه: أنه كان يخطب يوم الجمعة، فعرض في خطبته أن قال: يا سارية، الجبل، من استرعى الذئب ظلم. فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال لهم علي رضي الله عنه: ليخرجن مما قال. فلما فرغ سألوه، فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جازوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه. قال: فجاء البشير بعد شهر، وذكر أنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم. قال: فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا. وهذا الأثر قد أفرد لطرقه الحافظ القطب الحلبي جزءا، فليرجع إليه.

(٢) قوله: يا سارية إلخ: أخرجه الخطيب في رواة مالك من طريق نافع عن ابن عمر، وإسناده حسن. وابن مردويه عنه من وجه آخر، وأبو نعيم في «دلائله» عن عمر.

(٣) قوله: وكشرب إلخ: وكان قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة، أخرجه أبو يعلى الموصلي في «مسنده»، والبيهقي =

خالد رضي الله عنه السمَّ من غير تضرُّرٍ به، وكجَريان النيل[1] بكتاب[2] عمر رضي الله عنه، وأمثال هذا أكثر مِن أن تُحصَى.

ولما استدلّت المعتزلة المنكرة[3] لكرامة الأولياء، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي: أشار إلى الجواب بقوله:

ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة، **معجزة**[4] **للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها** أي بتلك الكرامة **أنه ولي**، ......

= وأبو نعيم في «الدلائل».

(١) قوله: **وكجريان النيل إلخ:** أخرجه أبو الشيخ من طريق ابن لهيعة عن قيس بن الحجاج عمن حدثه في قصة فتح مصر، والأمير عمرو بن العاص، قالوا له: إن لنيلنا سنة لا يجري إلا بها، إذا كان ليلة إحدى عشرة تخلو من هذا الشهر عمدنا إلى جارية بكر بين أبويها فأرضيناهما، وجعلنا عليها من الثياب والحلي أفضل ما يكون، ثم ألقيناها في هذا النيل. فمنعهم عمرو الأمير بأنه لا يكون في الإسلام أبدا، وأنه يهدم ما قبله، فلم يجر النيل، وهموا بالجلاء، فكتب إلى عمر به، فبعث إليه ببطاقة فيها: من عبد الله أمير المؤمنين إلى نيل مصر، أما بعد فإن كنت تجري من قبلك فلا تجر، وإن كان الله يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك. فألقى البطاقة في النيل قبل الصليب بيوم، فأصبحوا وقد أجراه ستة عشر ذراعا في ليلة واحدة، وقطع الله تلك السنة عن أهل مصر إلى اليوم.

(٢) قوله: **بكتاب إلخ:** وكان لا يجري إلا بإلقاء جارية. وقصته مذكورة في كتب السير شهيرة، أخرجها أبو الشيخ وابن حبان في «كتاب العظمة»، وفي سنده رجل مبهم لم يسم، ولقصد الاختصار طوينا بسط هذه القصص على غره، فلتطلب من السير وكتب التواريخ مع درك أحوال الأسانيد والمخرجين.

(٣) قوله: **المنكرة إلخ:** ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني وابن عبد الله الحليمي منا. والمنكر جمهور المعتزلة، لا كلهم، فإن أبا الحسين البصري يوافقنا في حقية الكرامة.

(٤) قوله: **معجزة إلخ:** أي حكما وتوسعا وتجوزا، أو معجزة بالمعنى الأعم على الاشتراك، أو عموم المجاز، فمعناها ههنا ما هو دليل صدق نبوته وبرهان حقية رسالته، وإلا فالمعجزة كما عرفت مشروطة بالتحدي والتعجيز والصدور على يد مدعي النبوة والمقارنة لقصد التصديق به، بل هذه الأمور معتبرة في عنوانها ومقومة لمفهومها ولو خارجة عن مرتبة حقيقتها ومعنونها، بل مصداقها لا يتحصل تحصلا نوعيا إلا بذلك، وكل ذلك مفقود ههنا.

صاحب حق لا مبطلا

ولن يكون[1] وليًّا إلا وأن يكون محقًا في ديانته، وديانته الإقرار[2] بالقلب واللسان برسالة رسوله

أي إلا في حال كونه محقا ديندارى وإلا كان مستدرجا

مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى[3] هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة

جمع «أمر» على «فواعل» كـ«فواصل» في الدين والشرع

لم يكن وليًّا، ولم يظهر ذلك[4] على يده.

بل زنديقا

الجارية المستمرة

والحاصل:[5] أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه السلام معجزة، سواء ظهر من قِبَله أو من قِبَل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ لخلوه[6] عن دعوى نبوة مَن ظهر ذلك مِن قِبَله، فالنبي لا بد مِن[7] علمه[8] بكونه نبيًّا، ومِن قصده إظهار خوارق العادات، ومِن حكمه قطعًا بموجب المعجزات[9]، بخلاف الولي[10].

أي من جانبه — من الأولياء — الصادر منه — في دعواها النبوة — مفعول لقوله: «قصده» — أي بمقتضاها

---

(١) قوله: ولن يكون إلخ: دفع لما يتوهم أن كونه تصديقا له إنما يتم لو كان الولي مقرا برسالة النبي، ولو لم يقر بها كيف يعد كرامته معجزة للنبي؟ فدفعه بأن الكلام في الولي وكرامته، لا في خوارق الكفرة والمجاذيب المرسلة ومرتاضي الفجرة.

(٢) قوله: الإقرار: [لأن الكمالات كلها متفرعة على وجود الإيمان.]

(٣) قوله: لو ادعى: [تفريع على اشتراط الديانة.]

(٤) قوله: ذلك: [تحرزا عن نسبة التلبيس إلى الله.]

(٥) قوله: والحاصل إلخ: إزاحة لما يتخيل أنه إذا كان معجزة لم يصحّ استناده إلى الولي؛ لأنه لا يسند إليه المعجزة، ولو سلم الصحّة فلا يكون إسناده إلى الولي أولى من إسناده إلى النبي، ومن الظاهر أنه لا يسند إلا إلى الولي، فلا يقال عرفا: إنه معجزة النبي، وإنما يقال له: كرامة الولي: فأزاحه بأنه مشتمل على اعتبارين وجهتين هما منشأ الإسنادين، لكن ظاهر الصدر رجح الإسناد إلى الأول، بل هو الحقيقة، كما قررنا أنه معجزة حكمية تجوزية، كما يقال: ضرب الغلام صفة له حقيقة ولمولاه توسعا باعتبار الوصف بحال المتعلق.

(٦) قوله: لخلوه: [تعليل لحمل الكرامة عليه بهذه النسبة.]

(٧) قوله: فالنبي لا بد من إلخ: [والولي لا يجب علمه بكونه وليا.]

(٨) قوله: علمه: [علائم ثلاث فارقة بينهما.]

(٩) قوله: المعجزات: [بأنه نبي وشرائعه حقة.]

(١٠) قوله: الولي: [لأنه لا علم ولا قصد ولا حكم ضروريا.]

وأفضل البشر [١] بعد نبينا [٢]

صلى الله عليه وعلى آله وسلم

والأحسن أن يقال: «بعد الأنبياء»[٣]، لكنه أراد البَعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، ....

---

(٩) قوله: وأفضل البشر إلخ: لما كانت مباحث الإمامة فرعا لمباحث الرسالة أردفها إياها، واختار الجمهور أن مباحث الإمامة من مسائل الفقه حقيقة، مستطردة في علم الكلام لبيان الخلاف مع أهل البدعة والهوى. وذلك لأن نصب الإمام واجب على الأمة سمعا كما سيأتي، فهو حكم متعلق بفعل المكلف، فهو من الفقه، لكن الظاهر ما اختاره في «المسامرة شرح مسايرة ابن الهمام»: أنه لو تم في نصب الإمام لا يتم في المباحث كلها؛ لأن منها ما هو اعتقادي، كاعتقاد أن الإمام أولا أبو بكر ثم عمر، واعتقاد تفاضل الخلفاء على الترتيب. وبالجملة هذة المسألة من العقائد وإن كانت عند الجمهور من الظنيات، لا من القطعيات. ثم المسألة مختلف فيها، فقولنا قول أكثر أهل الإسلام، وعليه الخوارج والنواصب في حق الشيخين، وعليه أكثر قدماء المعتزلة أن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي. وقال الخطابية: أفضلهم عمر بن الخطاب، وعند العباسية القائلة بإمامة عباس أفضلهم عباس بن عبد المطلب. واتفق الروافض والشيعة بطوائفهم كلها على أن الأفضل علي بن أبي طالب.

ثم اعلم أن مسألة الأفضلية مستقلة غير متفرعة على ترتيب الخلافة، ولا منوطة به، بل لو فرض الترتيب في الخلافة على خلاف هذا الترتيب أو على عكسه كان الأفضل هو أبو بكر، ثم عمر، لا علي، بل ترتيب الأفضلية على هذا النمط كان في عهد النبوة قبل وقوع الخلافة أيضا على ما هو نص الصحابة، فليس معناها الفضل في مجرد النظم والسياسة والمملكة وأمثالها.

(١) قوله: بعد نبينا: يحتمل وجهين، الأول: أن لا يكون الإضافة للعهد والتعيين الفردي، بل للتعيين الجنسي أو للعهد الذهني، وهو في حكم النكرة، وكل نبي صالح لإضافته إلينا؛ لأنا نؤمن به، فكل نبي نبينا، وعلى هذا لا إشكال أصلا، لكنه خلاف مجاري استعمال هذا اللفظ وخلاف ظاهر معناه عرفا، لكنه متحمل عند الضرورة مع أنه يؤيده عدم قرينة العهد لفظًا، على أنه لو حمل الإضافة على الاستغراق كما هو موجب الترتيب: انحسمت مادة الإشكال أيضا.

والثاني: أن يكون للعهد كما هو ظاهر هذا اللفظ استعمالا، ويراد به محمد ﷺ، لكن فرق بين قولنا: بعد محمد ﷺ وقولنا: بعد نبينا بأخذ وصفه وملاحظته به، وجعل الوصف لحظا للحظ، فيكون وصف النبوة مناطا للحكم بالبعدية؛ لأن أخذ المشتق مشير إلى علية مأخذه للحكم، فيعم حكم البعدية؛ بعموم هذا الوصف، ويثبت بعدية الصديق في الأفضلية وتأخره عن سائر الأنبياء؛ بدلالة النص، ويؤول معناه إلى كونه أفضل بعد نبينا من حيث هو نبي، فيكون بعديته لذاته غير متصلة، ولوصفه متصلة، فتدبر.

(٢) قوله: بعد الأنبياء إلخ: لئلا يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء، بل الأولى أن يقال: بعد الأنبياء والرسل؛ لئلا يلزم فضلهم على رسل الملائكة؛ فإنهم أفضل من الخلفاء اتفاقا، ولا يطلق عليهم لفظ الأنبياء بل لفظ الرسل، لكن التحرز عنه حصل بالإضافة إلى البشر، إلا أنه لا يظهر منه فضل الخلفاء على الجن وغير الرسل من الملائكة، فالأولى ما قلنا بعد حذف «البشر» بأن يقال: أفضل الخلق بعد الرسل والأنبياء. **ثم ترتيب الفضل عند أهل السنة:** أن أفضل الخلق كلهم وأكرمهم على الله محمد ﷺ، ثم أولو العزم من الرسل، ثم بقية الأنبياء، ثم الملائكة الأربعة، ثم حملة العرش، ثم الكروبيون، ثم الخلفاء على =

ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر[1] يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يُفِد التفضيل على الصحابة رضي الله عنهم، ولو أريد كل بشر هو موجود[2] على وجه الأرض لم يُفِد التفضيل على التابعين[3] ومَن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض[4] في الجملة انتقض[5] بعيسى عليه السلام.

أبو بكر[6] الصديق رضي الله عنه الذي صدّق النبي عليه السلام[7] في النبوة من غير تلعثم، وفي المعراج بلا تردّد. ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الذي فرّق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات. ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه؛ لأن النبي عليه السلام زوّجه رقية، ولما ماتت رقية زوّجه أم كلثوم، ولما ماتت قال: «لو كانت

= ترتيبهم، ثم بقية العشرة المبشرة، ثم بقية أهل بدر، ثم أهل بيعة الرضوان، ثم بقية المهاجرين، ثم بقية الأنصار، ثم الطلقاء وبقية الصحابة، ثم التابعون على طبقاتهم، ثم تبعهم، ثم بقية الأمة على مراتب أعمالهم، وفي كل مرتبة مراتب متفاوتة. وأما أهل البيت كالأزواج المطهرة وبناته ﷺ وولد فاطمة كالحسنين فقد تعد بعد الخلفاء، وقد تعد بعد بعض من بعدهم كبقية العشرة، والظاهر بالنظر إلى جهة كثرة الثواب بالعمل أن تلحق بالبدريين بل بأهل الحديبية؛ لأن القرب النسبي أو السببي معزول اللحظ في هذه السلسلة، فيكون حضار المشاهد وعظام النفع في الإسلام أفضل من القاعدين، كما قال الله: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ الآية (النساء: ٩٥) إلى أن قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ -عند الله- الآية (الحديد: ١٠). وبالنظر إلى هذه السلسلة يعرف أن الفضل ليس في معنى السياسة والانتظام بل في معظم جهات الثواب وقرب الدرجة عند رب الأرباب.

(١) قوله: بشر: [أي أفضل من كل بشر هذا شأنه.]

(٢) قوله: موجود: [الجملة الاسمية صفة لـ«بشر» أو لـ«كل بشر».]

(٣) قوله: التابعين: [للصحابة ولا على من بعدهم.]

(٤) قوله: الأرض: [سواء كان في عهد نبينا أو بعده.]

(٥) قوله: انتقض: [لكونه يظهر على وجهها.]

(٦) قوله: أبو بكر: [لكن نقل الخطابي أن فيه مذاهب: منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة الصحابة، وتقديم علي من جهة القرابة، وقال قوم: لا يقدم بعضهم على بعض، وكان بعض مشايخنا يقول: أبو بكر خير وعلي أفضل، فباب الخيرية -وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق- متعدد وباب الفضيلة لازم.]

(٧) قوله: النبي عليه السلام: [حتى قيل: إنه صدقه زمن بحيرا الراهب وغيره.]

عندي ثالثة لزوّجتُكَها». ثم علي المرتضى ﷺ مِن عباد الله، وخُلَّص أصحاب رسول الله.

على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل[1] على ذلك[2] لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين[3] متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يَتعلق به شيء[4] من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مُخِلًّا بشيء من الواجبات.

(من الصحابة ومن بعدهم — بفحصنا عن النصوص — في الفضل فيما بينهم — أي الأفضلية)

---

(١) قوله: دليل: [أي على هذا الترتيب في الفضل.]

(٢) قوله: ذلك إلخ: [لأنهم أعقل من الحكم بلا دليل.]

(٣) قوله: الجانبين إلخ: أي في اختلاف بين أهل السنة في تفاضل عثمان وعلي؛ إذ لا إجماع هناك، والأحاديث متعارضة الظواهر في حقهما بل في الأربعة، لكن الظاهر مما مر رجحان ما هو المختار من فضل عثمان. أو في الاختلاف بين الأمة في ترتيب الفضل بين الأربعة؛ إذ الإجماع المنقول فيه غير مفسَّر في عدم شذوذ مخالف أصلا، وإنما هو ظاهر أو هو قابل للتأويل ببعض الوجوه لا في الفضل كلا. وأدلة السنة كما ترى، ولعله من هذا قال رئيس الصوفية الشهاب السهروردي في «أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى» ما ملخصه: أن قضايا هذه الأربعة ومشاجرتهم وإن نشأت من نفوسهم، لكنه بالآخر رجع كل منهم إلى الإنصاف؛ لصفاء قلوبهم، قال: فإن قبلت النصح فأمسك عن التصرف في أمرهم، واجعل محبتك للكل على السواء، وأمسك عن التفضيل، وإن خامر باطنك فضل أحدهم على الآخر، فاجعل ذلك من جملة أسرارك، فما يلزمك إظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر، بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع. انتهى نقله القاري، لكن حمله على التنزل وإرخاء العنان مع الخصم؛ لأنه بيّن اعتقاده أوّلا، ثم تنزل إلى ما يجب في الجملة آخرا، ولأن اعتقاد صحة خلافتهم يوجب ترتب فضلهم. انتهى

قلت: ظاهر عبارته غير شاهد له بوجوه، ولا اعتقاد الصحة يوجبه كما مر. ثم الولي العراقي حقق أن كمية المحبة الدينية على قدر كمية اعتقاد الفضل، لا ينفك عنه، كما مر. ثم اعلم أن تعارض الأدلة لا يورث التوقف؛ لإمكان الخلاص، كما حققوا في الآثار أنها يرتفع اختلافها باختلاف المحامل والوجوه والاعتبارات. ثم لا يبعد من قبل أهل السنة أن يقال: إن عامة ما ورد في حق علي ﷺ ورد مثله أو نحوه بمعناه في حق الثلاثة أو أحدهم أو بقية الصحابة أو عامتهم أو كلهم، كما يقضي به الفحص البالغ بعد لحظ ما قرروا معنى آثار مناقبه، كحديث المولاية والموالاة والسيادة وباب العلم ومنع الإيذاء أو السب وغيرها، وللثلاثة مناقب منفردة أيضا مما يخصهم في الورود.

وظاهر عبارة الشارح أن المسألة في الكل ظنية غير واجبة الاعتقاد مما لا يأثم ساكته ومتوقفه؛ لتعارض الأدلة، ولا مما يجب العمل بموجبه، فأولى الوجوه أن يؤوّل بأنه ليس وجوبه مثل وجوب الإيمان وغيره مما يبحث في الكلام أصلا وقصدا، بل ظني، فلا يلام مخالفه لوما بالتعنيف، كما رواه عبد الرزاق عن شيخه.

(٤) قوله: شيء: [ليجب الضرورة إلى اختيار أحد الجانبين.]

وكأن السلف[١] كانوا متوقفين[٢] في تفضيل عثمان ﷺ، حيث جعلوا[٣] من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخَيْن ....

لِقبا به؛ لكبر السن ولكونهما صهري النبي ٣ كما قاله أبو حنيفة وغيره

(١) قوله: والسلف إلخ: لكن الجمهور من أهل السنة، -ومنهم الشافعي وأحمد، وهو المشهور عن مالك- هو هذا الترتيب، وجزم الكوفيون -ومنهم الثوري، وروي عن أبي حنيفة، وقال بعض أهل البصرة أيضا- بفضل علي على عثمان. لكن روي عن أبي حنيفة وعليه «الفقه الأكبر»، وكذا حكى عياض عن مالك: الرجوع إلى العكس. وقيل بالتوقف كما رواه أبو عبد الله المازري عن مالك: ما أدركت أحدا ممن أقتدي به يفضل أحدهما على الآخر. انتهى وبه ظهر ما قاله الشارح من توقف السلف؛ لأن مالكا أعلم بحالهم. وبه قال إمام الحرمين: إنه تتعارض الظنون في عثمان وعلي. ونقله ابن عبد البر عن جماعة من السلف، منهم مالك ويحيى القطان وابن معين، ونقل عنه: من قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وعرف لعلي سابقته وفضله، فهو صاحب سنة. انتهى ونقل عن أبي الطفيل الصحابي فضل علي على عثمان، لكن نقل عنه في «طبقاته» ما ظاهره فضل المرتضى على الثلاثة.

(٢) قوله: متوقفين إلخ: لعل وجهه أمور، الأول: أن مدار الفضل هو السوابق، وأحرزها الشيخان، وبين الختنين غير ظاهر عند الموازنة. والثاني: أن عمر تركها شورى، فلو كان ظاهرا ما أدارها بينهم. والثالث: أن عبد الرحمن أيضا أخذ مواثيق من كل منهما، وإلا لم يتردد، وأظهر سابقة علي ﷺ.

(٣) قوله: جعلوا إلخ: فهو ما به الامتياز فيما به الاختلاف، وظاهره: أن فكه فك عن المذهب، وإن لم يكن إمعانا في آخر، ومختصر الافتراق أن بعض أهل الكلام على الإمساك عن القول فيه بشيء. واختلف الجمهور، فأكثرهم -وهم أهل السنة وبعض المعتزلة وغيرهم- على أن أفضلهم الصديق، والخطابية على أنه عمر، والراوندي على أنه العباس، والشيعة والروافض وأكثر المعتزلة أنه المرتضى. واتفق أئمتنا على فضل الشيخين، قال القاري: وافقهم المعتزلة. انتهى لكن لا أكثرهم كما عرفت.

ثم اختلفوا في الختنين، فأكثرهم -وهو أصح رواية عن أبي حنيفة- على هذا الترتيب، وعليه وصيته، وأقلهم على عكسه، وهو رواية عنه، وعليه أصحابه. وزعم طائفة منهم ابن عبد البر أن المتوفى في عهد النبوة أفضل من الباقي بعده. وقال أبو هريرة كما روي عنه بسند صحيح: إن جعفر الطيار أفضل من كلهم. وبه يظهر أن الإجماع لم يكن وقع على أفضلية الصديق من الأمة كلها بمعنى أنه لا مخالف فيه ولو شاذا.

ثم اختلفوا في أنه قطعي، واستبعده القاري جدا، ثم اختاره في الصديق في «طبقاته» و«شرح الفقه الأكبر». أو ظني، ثم في أنه بحسب الظاهر فقط أو في الظاهر والباطن جميعا، وزعمه القاري أبعد. ثم قد يستدل على فضلهما بوجهين كلاهما عندي ضعيف، أحدهما: أن الآثار فيه مطلقة بلا قيد الجهة والخصوص، فيراد به العموم والكلية، وهي جملة مراتب القرب الإلهي، وفيه ما عرفت أن الإطلاق لا يصحح الكلية فضلا أن يوجبها. وثانيهما: أنه لا يوجد أثر في فضل علي عليهما، ولو فرض إمكانه وجب تقييد الجهة في آثار فضلهما، كيف ولم يفهمه الرسول ولا علي ﷺ حتى فضّلاهما على الأمة مطلقا، =

وأرادوا بهما عثمان وعليا / من السلف / أي وجه

ومحبة الختَنين. والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب[١] فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة

بفتح المعجمة ثم المثناة ثم النون / بالأعمال

ما يعدُّه ذووا العقول من الفضائل فلا.

وخلافتهم أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب على كافّة الأمم الاتباعُ،

وسياسة الأمة / أي جميع أصناف الأمة

ثابتة على هذا[٢] الترتيب أيضًا، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم

حقا، لا غصبا كما زعمه الرافضة / عندنا / أي بعد وفاته / كانت حقه فجاءت حقيقة

لعثمان، ثم لعلي رضوان الله عليهم.

= وهذا الوجه بطر عليه قائله ونشط نشْوان، وتفوّه ما تفوّه. وفيه أولا: أن الأخبار في فضله بلا تقييد جهة كثيرة جدا، بعضها ضعاف وبعضها حسان أو صحاح مشيرة صراحة أو دلالة. وثانيا: أن عبارات النصوص يقع عامتها مطلقة بلا قيد، وتترك القيود وجهات الخصوص المطموح إليها وثوقا بفهم المخاطبين وأهل اللسان، وهذا مما لا ينكره من طالع شيئا منها، كما ورد أخبار المحبة في الحسنين وفاطمة والشيخين وعامة الصحابة والأنصار والأصهار، والجهات مختلفة ظاهرة.

وثالثا: أن هذا الدليل بعينه يجري في كل نزاع من الفقه إذا ورد حديث بخلاف الحنفية أنه إما أن لا يبلغ أبا حنيفة، أو بلغه ولم يزعمه خلاف مذهبه، والأول باطل، وعلى الثاني كيف نزعمه خلافه ونترك أدلة مذهبه، ونبنذها على ظهورنا، فهل يكفي هذا القدر بإزاء الخصم في مسألة رفع اليدين مثلا، مع أنه بلغه أيضا؟! والحل أن آثار فضله أدركاها وحملاها على محمل، وحملا آثار فضلهما على محمل آخر، بل عندي الأحسن الاعتصام بالإجماع وبالنصوص بدفع تعارضها باستخراج المحامل، فيحمل فضلهما على كثرة الثواب.

(١) قوله: كثرة الثواب إلخ: مدارها على خصال ثلاث: ١- العلو على الأمة بالصديقية، وكمال الشهادة، ٢- وجبر الإسلام وترويجه وإنفاقه عند ضعفه وكسره وكساده، ٣- وإتمام أمور مطموح إليها في بعثة الرسل وإكمالها ونظمها، ومجموعها موجب الأكرمية على الله، وأحرزها الشيخان.

(٢) قوله: على هذا إلخ: ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني أن التشيع في عرف المتقدمين اعتقاد تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان رضي الله عنه، وأن عليا كان مصيبا في حروبه، وأن مخالفه مخطئ مع تقديم الشيخين وتفضيلهما. وربما اعتقد بعضهم أن عليا رضي الله عنه أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ، وإذا كان معتقدا ذلك ورعا دينا صادقا مجتهدا فلا تردُّ روايته بهذا، لا سيما إذا كان غير داعية. انتهى

قلت: فلعله عليه يحمل ما قيل من التشيع في حق النسائي والحاكم وعبد الرزاق وابن إسحاق وغيرهم من أئمة الحديث من تفضيل المرتضى على ذي النورين، لا على الشيخين، لكن يبقى أمران: الأول: أنه على هذا لا يكون التشيع من البدع المذمومة، مع أنه يذكر فيها غالبا. والثاني: أن خلاف التشيع على هذا -وهو التسنن- يكون برفع الأمرين، ورفعهما باعتقاد فضل عثمان على علي رضي الله عنه، وباعتقاد عدم إصابة علي في حروبه، وهو كما ترى، فلعل له محامل من الصرف عن هذا الظاهر، وفيه مجال أوهام أخر أيضا، طي الكشح عن ذكرها أحرى.

وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فأجمعوا على ذلك، وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقًّا له لَمَا اتفق عليه الصحابة[1]، ولَنازَعَه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه، ولَاحْتَجَّ عليهم لو كان في حقه نصّ، كما زعمت الشيعة، وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد.

ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يئس من حياته، دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لِمَن في الصحيفة: فبايعوا، حتى مرّتْ بعلي رضي الله عنه، فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه. وبالجملة وقع الاتفاق على[2] خلافته[3].

ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك[4] الخلافة شورى بين ستة: ....

---

(١) قوله: اتفق عليه الصحابة: [لامتناع اجتماع خير الأمة على شر.]

(٢) قوله: على إلخ: [من الصحابة، مشير إلى أن خلافته إجماعية أيضا.]

(٣) قوله: على خلافته: [ولي الخلافة يوم مات أبو بكر بصبح يوم الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة. أخرجه الحاكم.]

(٤) قوله: وترك إلخ: أخرج الحاكم عن معدان بن أبي طلحة: أنه خطب عمر، فقال: رأيت كأن ديكا نقرني نقرة أو نقرتين، وإني لا أراه إلا حضور أجلي، وإن قوما يأمروني أن أستخلف، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته، فإن عجل بي أمر فالخلافة شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. وقد أخرج من قول ابن عباس أنه أثنى عليه، فقال: لو أن لي طلاع الأرض ذهبا لافتديت به من هول المطلع. وقد جعلتها شورى في عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد. وأمر صهيبا أن يصلي بالناس. وأجل الستة ثلاثا.

وعن عمرو بن ميمون في قصة قتله: وقيل له: أوص يا أمير المؤمنين، واستخلف. قال: ما أرى أحدا أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، فسمّى الستة، وقال: يشهد عبد الله بن عمر معهم، وليس له من الأمر شيء، فإن أصابت الإمرة سعدا فهو ذلك، وإلا فليستعن به أيكم ما أمر؛ فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة. ثم قال: أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله، وأوصيه بالمهاجرين والأنصار، وأوصيه بأهل الأمصار خيرا، في مثل ذلك من الوصية.

فلما توفي عمر خرجنا به نمشي، فسلم عليها -أي عائشة- عبد الله بن عمر، وقال: عمر يستأذن، فقالت عائشة: =

١- عثمان ٢- وعلي ٣- وعبد الرحمن بن عوف

٤- وطلحة ٥- والزبير ٦- وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم.

بن عبد الله — بن العوام ابن عمة الرسول، ولد صفية عمته — اسمه مالك

ثم فوَّض الأمرَ خمستُهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه، فاختار(١) عثمانَ رضي الله عنه

باختيارهم بترك طلحة لعثمان، وترك الزبير لعلي، وترك سعد وعبد الرحمن كلًّا — في البيعة

وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا(٢) لأوامره، ....

أي مجلس حضورهم

= أدخلوه. فأدخل، فوضع هناك مع صاحبيه. فلما فرغ من دفنه ورجعوا اجتمع هؤلاء الرهط، فقال عبد الرحمن بن عوف: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم، فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن، وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان. قال: فخلا هؤلاء الثلاثة، فقال عبد الرحمن: أنا لا أريدها، فأيكما يبرأ من هذا الأمر ويجعله إليه، والله عليه والإسلام، لينظرن أفضلهم في نفسه، وليحرصن على صلاح الإسلام، فسكت الشيخان: علي وعثمان، فقال عبد الرحمن: اجعلوه إلي، والله، والله، لا آلوكم عن أفضلكم. قالا: نعم. فخلا بعلي، وقال: لك من التقدم في الإسلام والقرابة من رسول الله ﷺ ما قد علمت، لئن أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عليك لتسمعن ولتطيعن. قال: نعم. ثم خلا بالآخر، فقال له ذلك، فلما أخذ ميثاقهما بايع عثمان، وبايعه علي رضي الله عنه، وكانت مبايعته بعد موت عمر بثلاث ليال.

وأخرج ابن عساكر عن المسور بن مخرمة: أن الناس كانوا يجتمعون في تلك الأيام إلى عبد الرحمن يشاورونه ويناجونه، فلا يخلو به رجل ذو رأي فيعدل بعثمان أحدا. ولما جلس عبد الرحمن للمبايعة حمد الله وأثنى عليه، وقال في كلامه: إني رأيت الناس يأبون إلا عثمان. وفي رواية أنه قال: أما بعد يا علي، فإني قد نظرت في الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلا. ثم أخذ بيد عثمان، فقال: نبايعك على سنة الله وسنة رسوله وسنة الخليفتين بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه المهاجرون والأنصار. وأخرج أحمد في «مسنده» عن أبي وائل: قلت لعبد الرحمن: كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا؟ فقال: ما ذنبي؟ قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر. فقال: فيما استطعت. ثم عرضت ذلك على عثمان، فقال: نعم.

وأخرج ابن سعد عن أنس: أن عمر أرسل إلى أبي طلحة قبل موته بساعة: كن في خمسين من الأنصار مع هؤلاء الستة، سيجتمعون في بيت، فقم على الباب بأصحابك، فلا تترك أحدا يدخل عليهم، ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم. وأخرج ابن سعد والحاكم عن ابن مسعود: أنه لما بويع عثمان أمرنا خير من بقي، ولم نأل. وروى أحمد في «مسنده» عن عمر ما حاصله: أنه كان يريد استخلاف أبي عبيدة؛ لكونه أمين الأمة، ولو مات فمعاذ؛ لكونه يحشر بين يدي العلماء، لكنهما ماتا في خلافته. فلينظر إلى هذه الروايات.

(١) قوله: فاختار: [قال القونوي: إنه أخذ بيد علي وقال: أوليك أن تحكم بكتاب الله وسنة رسوله وبسيرة الشيخين. فقال: أحكم بكتاب الله وسنة رسوله وأجتهد برأيي. ثم أخذ بيد عثمان، فأجابه. فعرض عليهما ثلاث مرات كذا، فبايع عثمان. ولم يلتزم علي اتباع سيرتهما؛ لما رأى أن المجتهد لا يقلد مجتهدا. قال القاري: أبى علي أن يقلدهما، ورضي عثمان.]

(٢) قوله: وانقادوا إلخ: حتى المرتضى، كما أخرج الدارقطني وابن عساكر والذهبي في أثر طويل عنه: لما قدم البصرة وسأله =

وصلَّوا معه الجُمَعَ والأعيادَ، فكان إجماعًا.

ثم استُشهِد[1] وترك الأمر مهملًا، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على عليٍّ رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه؛ لما كان أفضلَ أهل عصره وأولاهم بالخلافة. وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد.

وما وقع من الاختلافِ بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاءِ كل من الفريقين ......

= رجلان عن مسيره أنه عهد أو رأي، فذكر بالبسط اختيار خلافة أبي بكر، واستخلافه لعمر. وفيه: فلما قبض تذكرت في نفسي قرابتي وسابقتي وفضلي، وأنا أظن أن لا يعدل بي، ولكن خشي أن لا يعمل الخليفة بعده شيئا إلا لحقه في قبره، فأخرج منها نفسه وولده، ولو كانت محاباة لآثر ولده بها، فبرئ منها إلى رهط من قريش ستة، أنا أحدهم. فلما اجتمع الرهط تذكرت في نفسي قرابتي وسابقتي وفضلي، وأنا أظن أن لا يعدلوا بي، فأخذ عبد الرحمن مواثيق على أن نسمع ونطيع لمن ولاه الله أمرنا، فضرب بيده على يد عثمان، فنظرت، فإذا طاعتي قد سبقت بيعتي، وإذا ميثاقي قد أخذ لغيري، فبايعنا عثمان، فأديت له حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت معه في جيوشه، وكنت آخذ إذا أعطاني، وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي.

فلما أصيب نظرت في أمري، فإذا الخليفتان اللذان أخذاها بعهد رسول الله ﷺ إليهما بالصلاة قد مضيا، وهذا الذي أخذ له ميثاقي قد أصيب، فبايعني أهل الحرمين وأهل هذين المصرين أي الكوفة والبصرة، فوثب فيها من ليس مثلي، ولا قرابته كقرابتي، ولا علمه كعلمي، ولا سابقته كسابقتي، وكنت أحق منه، يعني معاوية. وأخرجه ابن عساكر عن الحسن عنه: أنه سأله ابن الكواء وقيس بن عباد، لكنهم لم يصححوا سماع الحسن منه، لا سيما سماعه في البصرة، ولا اعتبروا مراسيله. ثم آثار هذا الأثر ورشائحه ومكامنه كثيرة، الأولى ترك ذكرها، وهو مؤذن بأن النزاع في خلافته كانت فيها وفي الأحقية، حتى احتاج له إلى أدلة سوابقه وعلمه وقرابته، وإلى أن الخلافة حق محرز السوابق، لا نصيب فيه للطلقاء، وكان ذلك فاشيا معروفا عندهم كأنه ضروري.

وعليه ما روي من توبة أبي هريرة وأبي الدرداء بين يدي عبد الرحمن بن غنم إذا زجرهما في كونهما رسولين لمعاوية إلى علي رضي الله عنه؛ إذا قال لهما: كيف جاز عليكما ما جئتما به، تدعوان عليا إلى أن يجعلها شورى، وقد علمتما أنه قد بايعه المهاجرون والأنصار وأهل الحجاز والعراق، وأنَّ من رضيه خير ممن كرهه، ومن بايعه خير ممن لم يبايعه، وأي مدخل لمعاوية في الشورى، وهو من الطلقاء الذين لا يجوز لهم الخلافة، وهو وأبوه رؤوس الأحزاب. فندما على مسيرهما، وتابا بين يديه. أخرجه ابن عبد البر في «الاستيعاب»، وهو أيضا صريح في أن النزاع كان في دعوى الخلافة.

(١) قوله: استشهد: [بأيدي أهل البلوى، قيل: اسم قاتله حمار.]

النصّ[١] في باب الإمامة، وإيرادِ الأسولة والأجوبة من الجانبين: فمذكور في المطولات[٢].

على علي أو أبي بكر — الصواب: «الأسئلة»

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها مُلْك وإمارة

من الوفاة كما في رواية: «بعدي» — يعض بعضهم بعضا ظلما — گزنده

لقوله عليه السلام: «الخلافة[٣، ٤] بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها مُلكًا عضوضًا».

الإمارة والخلافة — بضم الميم وسكون اللام

أي أوائله

وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة مِن وفات رسول الله عليه السلام، ....

بيد عبد الرحمن بن ملجم — خلافته أربع سنين وتسعة أشهر — فأتمها ابنه الحسن بقدر ستة أشهر

---

(١) قوله: النص إلخ: لكن قال النووي: إنه لم ينص على خليفة، وهو إجماع أهل السنة وغيرهم. وقال القاضي: وخالف في ذلك بكر ابن أخت عبد الواحد، فزعم أنه نص على أبي بكر. وقال ابن الراوندي: نصّ على العباس. وقالت الشيعة والرافضة: على علي. وهذه دعاوٍ باطلة، وجسارة على الافتراء، ووقاحة في مكابرة الحس؛ لأن الصحابة اجتمعوا على اختيار أبي بكر، وعلى تنفيذ عهده إلى عمر، وعلى تنفيذ عهد عمر بالشورى، ولم يخالف في هذا أحد، ولم يدّع علي ولا العباس ولا أبو بكر وصية في وقت. انتهى فانظر في هذا. وذكر ابن الحجر المكي: أن أكثر الأحاديث يعلم بها أنه نص على خلافة أبي بكر نصا ظاهرا، وعلى ذلك جماعة من المحدثين، وهو الحق. وقال جمهور أهل السنة والمعتزلة والخوارج: لم ينص على أحد. انتهى وبه يعلم أن الإجماع قد يراد به قول الجمهور، وأنه يجوز التشنيع بأغلظ ما يكون على خلافه، وأنه قد يكون الحق على خلاف قولهم.

(٢) قوله: في المطولات: [كـ«شرح المقاصد» له، و«شرح المواقف» و«أربعين المرازي».]

(٣) قوله: الخلافة: [سنتان وثلاثة أشهر لأبي بكر، وعشر ونصف لعمر، واثنا عشر لعثمان.]

(٤) قوله: الخلافة إلخ: أخرجه الأربعة في سننهم، وحسنه الترمذي والحاكم وابن حبان، وصححاه من حديث سفينة مرفوعا: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك». قال سفينة: أمسك خلافة أبي بكر، ثم قال: وخلافة عمر وخلافة عثمان. ثم قال: أمسك خلافة علي فوجدنا ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم. قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك. وأخرجه أحمد في «مسنده» بلفظ: «الخلافة ثلاثون عاما، ثم يكون بعد ذلك ملكا عضوضا».

قال العلماء: لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة، وأيام الحسن. قيل: ونحوه من حديث أبي بكرة، لكن صاحب «الإزالة» أنزله على خلافة الثلاثة، وعدّه من زمن الهجرة، وعليه حمل طرق حديث القرون الثلاثة، وشيّده بمعاضدات قويمة. وقد أخرج البزار في «مسنده» عن أبي عبيدة مرفوعا: «إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم تكون خلافة ورحمة، ثم تكون ملكا وجبرية». وسنده حسن. وأخرج الحاكم من طرق عن ابن مسعود مرفوعا: «إن رحى الإسلام ستزول بعد خمس وثلاثين أو ست وثلاثين أو سبع وثلاثين سنة، فإن يهلكوا فسبيل من قد هلك، وإن بقي لهم دينهم يقم سبعين». قال عمر: يا رسول الله، مما مضى أو مما بقي؟ قال: «لا، بل مما بقي». وهذا معاضد لما بصدده صاحب «الإزالة»؛ لأن عثمان قتل سنة خمس وثلاثين =

فمعاوية[1] ومَن بعده لا يكونون خلفاءَ، بل ملوكًا وأمراء.

بن أبي سفيان

= في ذي الحجة. وأخرج البيهقي في «شعبه» عن معاذ رفعه: «إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم كائن ملكا عضوضا، ثم كائن جبرية وعتوًا وفسادا في الأرض، يستحلون الحرير والفروج والخمور، يرزقون على ذلك وينصرون، حتى يلقوا الله». وأخرجه أبو يعلى في «مسنده» من حديث أبي ثعلبة في تناجي معاذ وأبي عبيدة. وأخرجه أحمد عن حذيفة نحوه.

وأخرج ابن ماجه عن أنس مرفوعا: «أمتي على خمس طبقات، فأربعون سنة أهل بر وتقوى، ثم الذين يلونهم إلى عشرين ومائة أهل تواصل وتراحم» الحديث. ومن طريق آخر عنه: «فأما طبقتي وطبقة أصحابي فأهل علم وإيمان، وأما الطبقة الثانية ما بين الأربعين إلى الثمانين فأهل بر وتقوى». وأخرجه الحسن بن سفيان في «مسنده»، وابن منده وأبو نعيم في «المعرفة» عن دارم التميمي بلفظ: «الطبقة الأولى أنا ومن معي أهل علم ويقين، والطبقة الثانية أهل بر وتقوى إلى الثمانين» الحديث. وأخرجه ابن عساكر بنحوه، وهذه الأخبار وأمثالها متعارضة الظواهر، توفيقها مشروح في موضعه، ونمعن النظر فيها في موضع آخر إن شاء الله تعالى.

(١) قوله: فمعاوية إلخ: كما أخرجه البيهقي وابن عساكر عن إبراهيم بن سويد: قلت لأحمد: من الخلفاء؟ قال: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. قلت: فمعاوية؟ قال: لم يكن أحد أحق بالخلافة في زمان علي من علي. وأخرج أبو داود عن سفيان قال: الخلفاء خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز. وأخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه» حديث سفينة المذكور وفي آخره: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك، وأول الملوك معاوية. وقد ثبت عن معاوية: أنه اعترف أيضا بأنه أول الملوك.

وقال ابن الهمام: واختلف مشايخنا في إمامته بعد وفاة علي، فقيل: صار إماما، وقيل: لا؛ لحديث «الخلافة بعدي...» الحديث. وينبغي أن يحمل قول إمامته عند وفاة علي على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له. وجه قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه كان لضرورة هي أنه [إن] لم يسلمها له لزم القتل والسفك، ولم يره، فتركها. وقال القاري: وأول ملوك المسلمين معاوية، وهو أفضلهم، لكنه إنما صار إماما حقا لما فوض إليه الحسن بن علي الخلافة؛ فإن الحسن بايعه أهل العراق بعد موت أبيه، ثم بعد ستة أشهر فوّض الأمر إلى معاوية. انتهى

هذا اللفظ يؤذن بأنه كان أفضل ممن عداه في عصره؛ لأن المراد بالمسلمين مسلموا زمانه، ويلزمه فضله على الحسنين وسعيد بن زيد وسعد بن أبي وقاص وكثير من المهاجرين والأنصار. والجواب ما مر من أنه باختلاف الجهة لا تنافي، أي أنه أفضل في أنه أحق بالخلافة، فافهم. وقال ابن حجر بعد ذكر أنه أحق بالخلافة: رجح كونه خليفة وإماما حقا بعد الصلح. ثم حاكم بين القولين بأن مراد القائل بأنه ملك لا خليفة أن خلافته تشبه الملك بما وقع فيها من اجتهاداته، ومراد القائل بخلافته أنه باجتماع أهل الحل والعقد عليه صار خليفة حق مطاعا يجب إطاعته مثل ما يجب للخلفاء السابقة.

وأما من بعده فلم يكونوا من أهل الاجتهاد، بل منهم عصاة فسقة، فهم ملوك بل أشرارهم إلا عمر بن عبد العزيز وابن الزبير. انتهى حاصله: أن معاوية بعده خليفة وإمام حقيقة، ملك مجازا، لكن بقي أن بعض من بعده أيضا كان من المجتهدين كعبد الملك من فقهاء المدينة والمحدثين، وكالمتوكل والمهدي، ويحمل ما صدر منهم على خطأ عن اجتهادهم، =

وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء[١] العباسية[٢، ٣] وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز مثلًا. ولعل[٤] المراد: ....

أي جعلهم كذلك لا خلفاء — من أئمة الوقت المجتهدين — أمه بنت عاصم بن عمر بن الخطاب — جواب عن الإشكال

= كما قيل في أفعال مروان أيضا، وقد عرفت ما مر عن «التحفة للدهلوي» أنه كان ملكا غير مطيع الإمام. **قلت**: لم يعده سفيان من الخلفاء، وعدّ منهم عمر بن عبد العزيز مع أن عدالته وعدله وثقته وفضله لا يبلغ ما لأنف فرس معاوية أيضا، فالأحسن له كان عدّهما منهم، بل مع عبد الملك، فتدبر. وقال الذهبي: بقي معاوية أميرا عشرين سنة، وخليفة عشرين سنة.

(١) قوله: **الخلفاء إلخ**: [وأنكرها الشيعة، وأثبتها السالمي في «تمهيده».]

(٢) قوله: **العباسية**: [أكثرهم أو بعضهم، وإلا فبعضهم ظلمة.]

(٣) قوله: **العباسية إلخ**: بل على معاوية وابنه وعبد الملك وأبنائه وعمر بن عبد العزيز أيضا، كما صرح به ابن حجر العسقلاني في شرح حديث «الاثني عشر خليفة»: أن هؤلاء اجتمع عليهم كلمة الأمة، فعلى هذا يكونون هم أيضا -ومنهم يزيد- خلفاء مع أن عمر بن عبد العزيز ضرب من قال ليزيد: أمير المؤمنين عشرين سوطا.

(٤) قوله: **لعل إلخ**: الظاهر بعد الفحص والنظر أن يقال: الكمال في الخلافة يأتي من قبل الخليفة، ومن قبل الرعية الخليقة، والناشئ من حال الخليفة أنحاء: إما من حاله في نفسه، وإما من حال ملكته في تصرف أمور السياسة ومطمحه، إما المقدمات البعيدة كطول الاستفاضة وتكامل الاستعداد والتهيؤ، أو القريبة كنيل الجمع بين الخشونة واللين، وتدابير الحرب وآلة الجهاد وحفظ البيضة وتسوية النظر وإماطة المداهنة والانصباغ بالمعدلة وأمثالها. والناشئ من حال الرعية عما من حالها في نفسها في زهدها وفضلها وتقواها وتوقد أحلامها أو من حالها في طاعة الإمام واستسلامها له كملا.

فالحائز بأنحاء الكمال كلها خلافة الشيخين؛ لفوز الخليفة بمبادئ القوة والفعل ومقومات الخلافة الخاصة ومساعدة التقدير كأنه ميزاب الفيوض الإلهية ومزمار الملكوت القدسية، وحوز الرعية للمهابة والسمع والطاعة واجتماع الكلمة وحفظ البيضة كأنهم كلهم شخص واحد يرى صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة، وإليه الإشارة بأمثال حديث: «اقتدوا بالذين من بعدي» الحديث.

والجامع لعامة النحوين من الكمال مجموع زمان خلافة الثلاثة إلى وسط الثالث؛ لفوز الخليفة لحقوق الخلافة الخاصة جلها إلا ما شذ، وحوز الرعية للطاعة، ونشأ نبذ من تفرق الكلمة في آخرها، وإليه الإشارة بما مر من حديث «رحى الإسلام»، وبما قدم من جموم الأخبار في حق الثلاثة، والحائز للنحو الأول من الكمال وللنحو اللازم من الثاني، لا المتعدي منه هو خلافة الرابع، فالكمال بالنظر إلى كمال الخليفة وجمعه لما لا بد لها منه في كونها شعبة النبوة كمال الأربع من الخلافة، وإليه الإشارة بحديث الثلاثين.

ففي الرابعة تنزل اجتماع الكلمة وحفظ البيضة، وظهر تفرق مجامع القلوب، والجامع لعامة قوام أحد النحوين لا على التعيين من الكمال هو خلافة الخلفاء الاثني عشر القرشية من الصديق إلى أواخر بني أمية على نمط التشكيك في عهد الكمالين، ففيما بعد الأربعة انعدم قوام طبيعة الخلافة الخاصة بما أنها كاملة، ونقص بعض حقوق العامة، لكن بقي اجتماع الكلمة في عامتها ومهابة الإسلام وعزته وارتفاع عمده وجموم آلته وترقيه بالسير والجهاد، وبقي الكمال اللازم للخليفة =

أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها

٤ إلى البدعة والظلم ٤ للشرع نه آميزد

قد تكون، وقد لا تكون.

كما في عهد عمر ومعاوية وغيرهما

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف[1] في أنه يجب على الله أو على الخلق،

وعندنا لا يجب عليه شيء مقرر كردن وقع

بدليل سمعي أو عقلي، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعًا؛ لقوله ﷺ: «من مات[2] ولم يعرف إمام

أي لم يعرفه بحيث يطيعه شرعي المختار لنا

زمانه، فقد مات مِيتَةً جاهليَّةً»، ولأن الأمة قد جعلوا ....

طريق موت الجاهلية ماتوا بلا معرفة النبي، شبه الإمام بالنبي

= والرعية أيضا جله أو كله في أوائلها ونقص في أواخرها، وإليه الإشارة بحديث الاثني عشر، وله طرق عن جماعة من الصحابة عن الشيخين وغيرهما، فلو لم يضيقنا العوائق ومخافة الإطالة لشرحنا.

(١) قوله: الخلاف إلخ: قالت المعتزلة والزيدية: واجب عقلا. وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين منهم: عقلا وسمعا معًا. وقال الإمامية: لا يجب علينا، بل على الله لحفظ قانون الشرع، والإسماعيلية؛ ليكون معرفا أي لا بد لمعرفته من معلم. وقالت الخوارج: لا يجب أصلا، لكن قال بعضهم -كهاشم الغوطي وأتباعه-: يجب عند الأمن دون الفتنة. وعكسه منهم أبو بكر الأصم وأشياعه: أنه يجب عند الفتنة دون الأمن. وقيل: عند أكثر المعتزلة أيضا بالسمع.

والدليل على وجوبه أمور: الأول نص القران في آي كثيرة مشيرة إليه، كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ (النساء: ٥٩). والثاني: نص السنة القولية والفعلية، أما القولية فسنوردها، وأما الفعلية فما تقدم نبذ منها. والثالث: الإجماع المتواتر إلينا من لدن عهد الصحابة إذ اتفق عليه كبارهم في السقيفة وما بعدها، وذكره أبو بكر وصدقوه. فقد أخرج الحاكم وصححه، وموسى بن عقبة في «سيرة» عن عبد الرحمن بن عوف في خطبة أبي بكر أنه قال: ما كنت حريصا على الإمارة يوما ولا ليلة ولا راغبا فيها، ولا سألتها الله في سر ولا علانية، ولكني أشفقت من الفتنة، وما لي في الإمارة من راحة، لقد قلدت أمرا عظيما ما لي به من طاقة ولا يد إلا بتقوية الله تعالى.

وأخرج أحمد عنه أنه قال: لم أجد من ذلك بدا، خشيت على أمة محمد ﷺ الفرقة، وعند ابن سعد عنه: وليت هذا الأمر وأنا له كاره، والله، لوددت أن بعضكم كفانيه. انتهى ويؤيده ما يقوله: إنهم قدموه على الدفن النبوي، وكذا بعد موت كل إمام، لكنه لم يثبت بعد عمر، وإنما انقرض الشورى على عثمان في اليوم الثالث وعمر دفن قبله. والرابع: أنه مقدمة الواجبات من المعاملات والمناكحات والمزاجر والمغازي وفصل القضايا وإقامة شعائر الشرائع، كالجمع والأعياد.

(٢) قوله: من مات إلخ: أخرجه مسلم عن ابن عمر مرفوعا بلفظ «بغير إمام»، وأخرجه عنه: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»، رواه في قصة وقعة الحرة، نصح به عبد الله بن مطيع، وفي الزجر عن خلع البيعة. وروي عن عرفجة مرفوعا: «فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان»، وفي لفظ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»، وعن أبي هريرة من طرق رفعه: «من خرج من الطاعة =

أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى قدّموه على الدفن[1]، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما أشار إليه بقوله:

أي أعظم المقاصد الشرعية — على الأمة خليفة لنبيها — النبوي — واجب مقدم على كل مهم — أي إلى هذا التوقف — من ألزم الشرائع وشعائر الإسلام

والمسلمون لا بدّ[2] لهم من إمام[3]

يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسدّ ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والـمُتلصِّصة وقُطّاع الطريق، وإقامة الجُمَع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ....

مهيأ — جمع «ثغر» بالفتح والضم سرحد ملك كفار — في الدين والسياسة والنظم — القود وغيرها — كالبغاة — للجهاد جمع «جيش» لشكر — من السوائم والعشور — مغلوب ويسپاكردن — هم السراق دزدان — رهزنان — بنصب القضاة والأمراء

= وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية»، وله ألفاظ أخر أيضا. وفي الباب أحاديث.

(١) قوله: على الدفن إلخ: مع كونه أهم الأمور الواجبة، وكذا قدم بيعة علي ﷺ على دفن عثمان، كما تظافر به السير. وبه ظهر أن رعاية جانب نظم الإمامة وثبات الخلافة أقدم من الفروض كلها. وبه يعلم صحة عذر المرتضى في تأخير استيفاء القود العثماني، وأن الأمر فيه كان ظاهرا غير خفي ولا مشتبه. وأما رميه بشركته في قتله أو بإشارته وإمالته فأزاحه المرتضى وصدع أمره في مواضع بطرق مختلفة حتى لعن قتلة عثمان، حتى أخرج الدارقطني عن مروان بن الحكم قال: ما كان أحد أدفع عن عثمان من علي. فقيل له: ما بالكم تسبونه على المنابر؟ قال: إنه لا يستقيم لنا الأمر إلا بذلك. انتهى فعلى هذا انكشف الاشتباه وبان ما بان، ولكنا يجب علينا أن نكف اللسان إلا بخير في الأخيار.

(٢) قوله: لا بد إلخ: المعتبر فيه شروط خمسة: الحرية والبلوغ والذكورة والعقل والعدالة. فيصير إماما ببيعة جماعة من المسلمين من العلماء أو جماعة من أهل الرأي والتدبير عند الحنفية. وشرط المعتزلة خمسة أخذا من ترك عمر شورى. وعند الأشعري وأتباعه: يكفي واحد من مشاهير العلماء من أهل الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الإنكار إن وقع، ثم رضوا بإمامته، ويريد إعلاء كلمة الله، ويؤمن المسلمين دماءهم وأموالهم وفروجهم، ويأخذ العشر والخراج، ويعطي العلماء والخطباء والقضاة والمفتين وغير ذلك من بيت المال، ويكون مأمونا مشفقا، ومن ليس كذا ليس إماما حقا يجب الخروج عليه.

(٣) قوله: من إمام إلخ: أي سلطان ذكر، لا أنثى؛ لحديث «طاعة المرأة ندامة»، أخرجه ابن عدي في «كامله» عن زيد بن ثابت مرفوعا، وأعله بعنبسة بن عبد الرحمن، وليس بشيء، وعثمان بن عبد الرحمن الطرائفي لا يحتج به، وأخرجه العقيلي في «ضعفائه» عن عائشة مرفوعا: «طاعة النساء ندامة»، وأعله بمحمد بن سليمان بن أبي كريمة، وأخرجه أبو علي الحداد في «معجمه» من غير طريقه، ورواه ابن النجار في «تاريخه» أيضا، وله شاهد من طريق جابر أخرجه ابن عساكر في «تاريخه»، ومن حديث عبد العزيز بن بكر عن أبيه: «هلك الرجال حين أطاعت النساء فإن في خلافهن البركة». أخرجه الطبراني والحاكم وصححه.

وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد[1] الأمة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟[2] ومِن أين يجب نصب مَن له الرياسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات[3] ومخاصمات مُفضِية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما نشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليُكتفَ بذي شوكة له الرياسة العامة، إماما كان أو غير إمام[4]؛ فإن[5] انتظام الأمر يحصل بذلك، كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم، يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن يختلّ أمر الدين، ....

---

(١) قوله: آحاد إلخ: لأنهم مع اختلاف الأهواء وتفرق الآراء وما بينهم من الشحناء والبغضاء لا ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي إلى المصادمة والمواثبة، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا، كما يشهد به التجارب والفتن عند موت الولاة مع التأخير في نصب إمام آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وبقي كل واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وفيه هلاك الدين والإسلام والمسلمين. وما يتوهم من الضرر من كونه جائر الكفر والفسق فيشيعه ويزيغ القلوب وفي عزله فتنة: فهو أخف البليتين وضرر عدمه أعظم بكثير. وقد ورد مرفوعا: «لا ضرر ولا ضرار»، أخرجه مالك والشافعي عن يحيى المازني مرسلا، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني عن ابن عباس، وابن أبي شيبة في «مصنفه» من وجه آخر أقوى، والدارقطني من طريق آخر، ورواه من الصحابة أيضا أبو سعيد وأبو هريرة وأبو لبابة وثعلبة بن أبي مالك وجابر وعائشة. والحديث خرجناه مشروحا في حواشي «الهداية». ثم من ههنا ترى العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يحافظ غالبا على سنة ولا فرض. ولذا قيل: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

(٢) قوله: ناحية إلخ: [أي طرف وكنف من الأرض كبلدة أو ملك.] هذا نظم جزئي، والكلام في النظام الكلي، فلو تصادم رعايا النواحي أو أمراؤها كحال ملوك الزمان يتقاتلون ملكا: لا يندفع إلا بوجود الإمام.

(٣) قوله: منازعات: [فيما بين البرايا وأيضا بين الرؤساء.]

(٤) قوله: غير إمام: [من قريش أو غير مجري الشرع.]

(٥) قوله: فإن إلخ: حاصله منع توقف دفع الفتن على وجود شرائط الإمامة في الملك العام، وإنما كان وجب نصب هذا المخصوص بالشرائط بهذا التوقف، فبطل التوقف على الخصوص الصنفي.

وهو[١] الأمر المقصود الأهم والعمدة العظمى.
الأعظم من هذا النصب

فإن قيل: فعلى ما ذُكِر[٢] مِن أنّ مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
الأربعة والحسن

خاليًا[٣] عن الإمام، فيعصي الأمة كلهم[٤]، ويكون مِيتَتُهم[٥] مِيتَةً جاهليَّةً.
لختم الخلافة تبقى عاصية بالكسر

قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة[٦] الكاملة[٧]، ولو سلم فلعل[٨] دور الخلافة ينقضي دون
بعد ذكر الحديث قريبا على منهاج النبوة، كما ورد أي عهدها ودورانها

دور[٩] الإمامة؛ بناءً على أن الإمامة أعم. لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم، بل مِن
على عموم الإمامة من الخلافة أي أهل السنة

الشيعة مَن يزعم أن الخليفة أعم[١٠]، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد

---

(١) قوله: وهو إلخ: محصله: أن الإمام ليس عبارة عن السلطان فقط؛ إذ به نظام المعاش والإمام من به نظام المعاش والمعاد، بل هو أهم الأمور بنصبه؛ لأنه نائب النبي في إشاعة التشريع وإعلاء كلمة الله وثبات الملة.

(٢) قوله: ما ذكر: [وإيراد على الوجوب الدائم، أو دوامه بالحديث الحاضر.]

(٣) قوله: خاليا إلخ: بناء على الإغفال عما وجهه سابقا أنه زمان الخلافة الراشدة الكاملة، لا مطلقها.

(٤) قوله: كلهم إلخ: لأنه كان فرض كفاية سمعا، فأداؤه بأداء البعض، فيسقط عن ذمة الكل، وتركه بترك الكل؛ لأنه نفي للفرد المنتشر أو للشيء المطلق، وكان واجبا على كل فرد على البدل، لا على التعيين، فيأثم الكل؛ لأن الخصوص مصداق المبهم.

(٥) قوله: ميتتهم إلخ: أي موتهم أو طريق موتهم جاهليا لا إسلاميا بحكم الحديث السابق.

(٦) قوله: الخلافة إلخ: [لا مطلقها المؤثم تركها، لا ترك الكاملة.]

(٧) قوله: الكاملة إلخ: لكن يبقى أنه لا يلائمه آخر الحديث وهو قوله: «ثم بعدها ملك وإمارة»، أو «ثم يصير ملكا عضوضا»؛ لأنه على هذا التأويل يكون بعدها خلافة غير كاملة لا ملك وإمارة أو ملك عضوض. والجواب: أن ما بعدها ذو جهتين: جهة خلافة وجهة ملك، فيصح إطلاق كل منهما عليه بأخذ أحد الاعتبارين، والأولى عقيب ذكر الراشدة الكاملة اعتباره ملكا بمقابلتها، وإنما الخلاف في أنه خلافة حقيقة وملك وإمارة مجازا، أو بالعكس.

(٨) قوله: فلعل: [إن المراد بالخلافة مطلقها، لا كاملها، في الجواب أنه لعل إلخ.]

(٩) قوله: دون دور إلخ: [والمؤثم انقضاء دور الإمامة لا دور الخلافة.]

(١٠) قوله: أعم إلخ: بل الخلافة عندهم عبارة عن ملك وسلطنة بعد سلطنة أخرى، سواء على الحقية أو على وجه التغلب والتسلط. وعليه عندهم خلافة الثلاثة، ولم يحصل عندهم خلافة للمرتضى في وقته أيضا؛ لكونه معجزا عندهم بين أيدي رعيته مخوفا مخذولا مذللا لهم، فكان له خلافة صورة، وتذلل وضعة واختضاع معنى. والإمامة عندهم منصب عال يتلو مرتبة النبوة، واعتبروا له مقومات وشرائط، وحصروها في الاثني عشر من علي إلى المهدي، وعلى هذا بينهما عموم من وجه، =

الخلفاء العباسية فالأمر(١) مشكل.

ثم ينبغي(٢) أن يكون الإمام ظاهرًا
على رؤوس الأشهاد

ليُرجَع إليه، فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض مِن نصب الإمام، **لا مختفيًا** من أعين
في بيته أو في مكامن أو في السماء

الناس؛ خوفًا من الأعداء وما للظَّلَمة(٣) مِن الاستيلاء، **ولا منتظَرًا** خروجه عند صلاحِ الزمان
من المظالم — بروزه إلى الناس — في الآتي — أن يقتلوه

وانقطاعِ مواد الشر والفساد وانحلالِ نظام أهل الظلم والعناد.
والعداوة لأرباب الإمامة — كشادگى از تنگناى بند وبست ظالمانه

لا كما زعمت الشيعة -خصوصًا الإمامية(٤) منهم- أنّ الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ:
بالاستحقاق ولو لم يكن بالفعل — القائلة بخلافة علي بلا فصل — هم الاثنا عشرية

١- علي رضي الله عنه ٢- ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ٣- ثم أخوه الحسين رضي الله عنه
المرتضى ابن أبي طالب — المجتبى السبط الأكبر — السبط الأصغر

٤- ثم ابنه علي زين العابدين ٥- ثم ابنه محمد الباقر ٦- ثم ابنه جعفر الصادق
أبو الحسن أو أبو الحسين أو أبو محمد — سمي به؛ لتبقره في العلم — لكمال صدقه أو كونه صديقا

٧- ثم ابنه موسى الكاظم ٨- ثم ابنه علي الرضا ٩- ثم ابنه محمد التقي
للغيظ — بالقضاء — عن المعاصي — لقبه الجواد كنيته أبو جعفر

١٠- ثم ابنه علي النقي ١١- ثم ابنه الحسن العسكري
عن العيوب — أبو الحسن الهادي — أبو محمد

١٢- ثم ابنه محمد أبو القاسم الـمُنتظَر الـمَهْدِيّ.
القائم والحجة صاحب الزمان

= مادة الاجتماع المهدي، ومادتا الافتراق المشايخ الثلاثة والأحد عشر من الأئمة.

(١) قوله: فالأمر إلخ: لأن من بعدهم لم يتصف بشرائط الإمامة -كالقريشية والعدالة وإقامة الشعائر- مع أن الأمة اجتمعت عليه وإطاعته، وسلمته على رؤوسها. والجواب: أن إطاعتها لهم كانت اضطرارية؛ لكونهم متغلبة متسلطة بالمنعة والشوكة، لا اختيارية، فنفرت عنهم بقلوبها وسخطوا بها، كما قيل في إطاعتهم ليزيد والحجاج والمختار، وكذا للجراكسة والتتار، والمعتبر الاتفاق بالطوع، لا بالكره، فلا معارضة بحديث «لا تجتمع أمتي على الضلالة».

(٢) قوله: ثم ينبغي: [أي يجب، وهو كثيرا ما يستعمل فيه أيضا.]

(٣) قوله: للظلمة: [أي خوفا مما للظلمة، وهو الاستيلاء والغلبة.]

(٤) قوله: الإمامية إلخ: هي المؤمنة بإمامة الأئمة الاثني عشر فقط، والشيعة شاملة للزيدية وغيرها من غير الغلاة، وخص الرافضة غالبا بالسابة المتبرئة، وهم الغلاة، وأغلاهم النصيرية. اعلم أنه ورد ههنا حديث «لا يزال هذا الأمر عزيزا ينصرون على من ناوأهم إلى اثني عشر خليفة كلهم من قريش». أخرجه الشيخان عن جابر بن سمرة. ورواه أحمد وأبو داود وغيرهما =

وقد اختفى خوفًا[1] من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطًا وعدلًا، كما ملئت جورًا وظلمًا.
في «سُرَّ مَن رأى» في قرب القيامة كما ورد به الحديث

ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيام حياته، كعيسى والخضر وغيرهما.
ممن طال عمره كإلياس

وأنت خبير بأن اختفاءَ الإمام وعدَمَه سواءٌ في عدَم حصول الأغراض المطلوبة من وجود
إيراد على الشيعة الإمامية فلا فائدة في وجوده مع اختفائه فميتة الشيعة بلا إمامهم جاهلية

الإمام. وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يُوجَد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر
لأهل البيت وهم الجورة لا الرسم ولا العلامة لهذا الخوف

= بطرق وألفاظ مختلفة، وله طرق كثيرة عن غير سمرة أيضا، واختار القاضي عياض وابن حجر والسيوطي والقاري وغيرهم حمله على هؤلاء الخلفاء على الاتصال إلى أن اضطرب أمر بني أمية زمن يزيد بن الوليد.

لكن يعكر عليه بعض ألفاظه من كون الإسلام عزيزا أو منيعا، وما أخرجه مسدد في «مسنده الكبير» عن أبي الجلد بلفظ: «لا تهلك هذه الأمة حتى يكون فيها اثنا عشر خليفة، كلهم بالهدى ودين الحق، منهم رجلان من أهل بيت محمد»؛ فإن هذه الأوصاف لو سلم وجودها في أمثال عمر بن عبد العزيز يصعب تسليمها في مثل يزيد وأبناء عبد الملك، مع أنه عند أبي داود: «كلهم تجتمع عليه الأمة»، وهو مشكل في خلافة المرتضى وابنه ويزيد، وكذا لفظ «ينصرون على من ناوأهم عليه»، وإنما مصداقه إمارة معاوية، وبه استدل على حقية إمارته.

وقيل: المراد وجود هذا العدد في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة وإن لم تتوال أيامهم، فهم الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وهم ثمانية. ويحتمل أن يضم إليهم المهدي؛ لأنه كعمر المرواني في العباسية، وكذا الطاهر، بقي الاثنان، أحدهما المهدي. ويعكر عليه أن اتفاق الكلمة مشكل في خلافة المرتضى وابنه وابن الزبير. وقال الباقلاني: كان المهدي عبيد الله خبيثا حريصا على إزالة ملة الإسلام، أعدم العلماء والفقهاء؛ ليتمكن من إغواء الخلق، وجاء أولاده على أسلوبه: أباحوا الخمر والفروج، وأشاعوا الرفض. وقال الذهبي: كان القائم بن مهدي شرا من أبيه، زنديقا ملعونا أظهر سب الأنبياء. وقال أبو الحسن الثعالبي: ويا حبذا لو كان رافضيا، ولكنه زنديق. ويعكر عليه أيضا أنه على هذا يخلو الكلام عن الجدوى، ولا يكون لمفهوم العدد معنى محصل. ونقل القاري في «مرقاته» عن الجامي: أنه يراد به الأئمة الاثنا عشر، لكن يعكر عليه عامة ألفاظ الطرق، كما عند مسلم: «ما وليهم اثنا عشر رجلا»، وكذا لفظ «الخليفة» ولفظ «اجتماع الكلمة».

وأخرج أحمد والبزار بسند حسن عن ابن مسعود أنه سئل: كم يملك هذه الأمة؟ فرفع الحديث وقال: «اثنا عشر، كعدة نقباء بني إسرائيل»، وكذا رواية مسدد؛ لأنه على هذا كلهم من أهل بيته، لا رجلان فقط، ويرده بالكلية ما أخرجه أبو القاسم البغوي بسند حسن عن عبد الله بن عمرو رفعه: «يكون خلفي اثنا عشر خليفة، أبو بكر لا يلبث إلا قليلا»، وأخرج البيهقي وأبو نعيم عن ابن عمر رفعه: «سيكون فيكم اثنا عشر خليفة: أبو بكر الصديق لا يلبث خلفي إلا قليلا، وصاحب رحى دار الحرب يعيش حميدا ويموت شهيدا». قال رجل: ومن هو يا رسول الله؟ قال: «عمر بن الخطاب». ثم التفت إلى عثمان بن عفان فقال: «وأنت يسألك الناس أن تخلع قميصا كساكه الله، والذي بعثني بالحق، لئن خلعته لا تدخل الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط».

(١) قوله: خوفا إلخ: قالوا هو أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري، ولد بسُرَّ مَن رأى سنة خمس وخمسين ومائتين =

إلى زين العابدين

أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدّعون

أي إخفاءه إياها قالوا فكان ينبغي له أيضا أن لا يستتر عن الأعين ولا يدعي الإمامة علانية؛ لأن الولد سر لأبيه

الإمامة. وأيضًا فعند فسادِ الزمان واختلافِ الآراء واستيلاءِ الظَّلَمة احتياجُ الناس إلى الإمام

بالظلم والغصب فإنه نصب حافظا للأمة ولبيضة الإسلام

أشدُّ وانقيادُهم له أسهلُ.

عن المظالم

ويكون من قريش ولا يجوز(١) من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه، يعني

٢ نصبه ٢ الإمامة

يشترط أن يكون الإمام قريشيًّا؛ لقوله عليه السلام(٢): «الأئمة(٣) من قريش»، وهذا وإن كان خبر واحد، ...

٣ أي واجب كونهم منهم ٣ لا مشهورا مما يزاد به على القطعي

= لم يخلف أبوه غيره، ومات وعمره خمس سنين آتاه الله فيها الحكمة كما ليحيى وعيسى، وتستر بالمدينة، وله غيبتان: صغرى من ولادته إلى انقطاع السفارة بينه وبين شيعته، وكبرى يقوم في آخرها، ولم يدر أين ذهب، خاف على نفسه، وهو صاحب السرداب. وحكى السبكي عن جمهورهم أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري وأنه لم يثبت له ولد بعد أن تعصب قوم لإثباته. والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظر بعد العسكري على عشرين قولا، وغير الإمامية على أن الحجة غير المهدي.

وخلافهم لنا في أمور، الأول: أنه من أولاد الحسن عندنا، ورواية أنه من ولد الحسين واهية جدا. والثاني: أنه غير مولود عندنا. والثالث: أنه لم يكن للعسكري ولد؛ لأنه طلب أخوه جعفر ميراثه من تركته. وأما نفس وجود الإمام المهدي الخليفة الحق فمتفق عليه تواترت به الأخبار، أخرجها أحمد والخمسة والحاكم ونصير بن حماد وأبو نعيم والروياني والطبراني وابن حبان وغيرهم عن جماعة من الصحابة بطرق كثيرة.

(١) قوله: ولا يجوز إلخ: نقل السالمي في «تمهيده» عن المعتزلة والروافض أنه لا يجوز إلا أن يكون من أولاد الحسن والحسين. وقالت المعتزلة: إنه يجب أن يكون معصوما، والروافض زادوا عليه كونه عالما معلما بتعليم الله. انتهى لكن في «المواقف» أن القريشية شرطها الأشاعرة والجبائيان، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة، وشرط الشيعة كونه هاشميا، والإمامية ظهور المعجزة على يده والعصمة، وهو قول الغلاة منهم. انتهى وقال ابن الهمام: خالف فيه الكثيرة من المعتزلة، وقال عنهم أيضا: شرطوا خمسة في عقد البيعة؛ أخذا من جعل عمر تركها شورى بين ستة فعلم أنهم لم يشترطوا العصمة.

(٢) قوله: لقوله عليه السلام: [أخرجه الحاكم في «مستدركه» والبيهقي في «شعبه» عن علي مرفوعا زادا: «أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها، وإن أمرت عليكم قريش عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له وأطيعوا» الحديث. وقد ورد: «الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث: ما رحموا إذا استُرحموا، وقسطوا إذا قسموا، وعدلوا إذا حكموا». أخرجه الحاكم عن أنس رفعه. وأخرجه في «الكنى» عن كعب بن عجرة رفعه: «الأمراء من قريش من ناوأهم أو أراد أن يستفزهم تحات تحات الورق». وأخرج أحمد في «مسنده» والطبراني في «الكبير» عن عتبة بن عبد رفعه: «الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة، والجهاد والهجرة في المسلمين، والمهاجرين بعدي».]

(٣) قوله: الأئمة إلخ: أخرجه الطيالسي وأحمد وأبو يعلى في «مسانيدهم»، والطبراني في «معجمه» عن أبي هريرة رفعه: =

لكن لـمَّـا رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجًّا به على الأنصار ولم ينكره أحد، فصار مُجمَعًا عليه، ولم يخالف
بإزاء دعواهم الإمارة بقولهم: منا أمير إلخ فجاء قطعا من هذه الجهة

فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.
أي في شرط القريشية

= «الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا، ووعدوا فوفوا، واسترحموا فرحموا». وأخرجه أحمد والشيخان عنه بلفظ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم». اعلم أن للحديث طرقا عن جماعة من الصحابة منهم أبو هريرة كما مر، ومنهم أبو بكر كما تقدم في بيان خلافته، ومنهم علي، أخرجه أحمد عنه رفعه: «الناس تبع لقريش، صالحهم لصالحهم، وشرارهم تبع لشرارهم». وأخرجه عنه البزار: «الأمراء من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها». ومنهم ابن عمر، أخرجه عنه أحمد وأبو يعلى وغيرهما رفعه: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان»، ومنهم معاوية، أخرجه البخاري عنه: «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا أكبَّه الله على وجهه في النار». ورواه أحمد ومسلم بلفظ: «أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين». ومنهم سعد، أخرجه أحمد والترمذي والحاكم عنه: «من يرد هوان قريش أهانه الله». ومنهم جابر أخرجه أحمد ومسلم عنه: «الناس تبع لقريش في الخير والشر». ومنهم ابن مسعود أخرجه أحمد عنه رفعه: «أما بعد، يا معشر قريش، فإنكم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه بعث الله عليكم من يلحاكم كما يلحى هذا القضيب».

ومنهم أنس أخرجه عنه أحمد والنسائي بنحو حديث أبي هريرة، وأخرجه الضياء في «مختارته». ومنهم أم هانئ أخرجه عنها البخاري في «الأدب المفرد» والحاكم والبيهقي رفعته: «فضل الله قريشا أني منهم، وأن النبوة فيهم» الحديث. ولعل المراد بها الخلافة؛ لأنها شعبتها وتتمتها، ويؤيده ما عند الطبراني: «وفضلهم بأن فيهم النبوة والخلافة». ومنهم أبو موسى أخرجه عنه أحمد: «إن هذا الأمر في قريش» الحديث كحديث علي. ومنهم أبو برزة الأسلمي، أخرجه أحمد عنه: «الأمراء في قريش» قالها ثلاثا إلخ نحوه. ومنهم ذو مخمر أخرجه عنه: «كان هذا الأمر في الحمير فنزعه الله عز وجل منهم فجعله في قريش».

ومنهم عمرو بن العاص رفعه: «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة». أخرجه الترمذي وصححه في قصة، قاله عمرو في الرد على من قال: لتنتهين قريش أو ليجعلن الله هذا الأمر في جمهور من العرب غيرهم. قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عمر وابن مسعود وجابر. ومنهم ابن عباس رفعه: «اللهم أذقت أول قريش نكالا فأذق آخرهم نوالا». أخرجه الترمذي وصححه. ومنهم عبد الله بن السائب رفعه: «قدموا قريشا ولا تقدموها». أخرجه الطبراني، وأخرجه أبو نعيم ثم الديلمي عن أنس وآخرون عن غيرهما، ولمعناه طرق كثيرة أخرجها الدارقطني في «الدعاء» والحاكم والبزار والبيهقي، وأفرد له ابن حجر جزءا جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا، فعلم أنه متواتر، وإلا لا أقل من كونه مشهورا، لا خبر واحد.

وفيه مراسيل كمرسل الزهري نحو حديث ابن السائب أخرجه الشافعي في «مسنده»، وكمرسل عطاء بن يسار أخرجه عنه هو مرفوعا: قال لقريش: «أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق، إلا أن تعدلوا عنه». لكن بقي أنه أخرج الترمذي بسند ثقات عن أبي هريرة رفعه: «الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزد»؛ فإن سياقه =

ولا يشترط أن يكون هاشميًّا أو علويًّا؛ لِـمَا ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر
شرح لقوله: «ولا يختص» من أبناء هاشم من أبناء علي المرتضى بيان لـ«ما» الموصولة
وعثمان ﷺ، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش؛ فإن قريشًا اسم لأولاد
وكذا معاوية عند الكثيرين ولا أولاد علي ﷺ هؤلاء الثلاثة فثبت أنه لا ينافيه ما اشترطنا فيها
النضر بن كِنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب جد[1] رسول الله ﷺ؛ فإنه محمد بن عبد الله بن
والده صفة لـ«عبد المطلب»
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مَناف بن قُصَيّ بن كِلاب بن مُرّة بن كَعب بن لُوَيّ بن غالب بن
فِهر بن مالِك بن نَضْر بن كِنانة بن خُزَيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن مُضَر بن نِزار بن مَعَدّ بن
عَدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس[2] وأبا طالب ابنا عبد المطلب.
هذا القدر من سلسلة نسبه ثابت والزائد عليه مختلف فيه
وأبو بكر[3] ﷺ قُرَيشِيٌّ؛ ....
اسمه عبد الله

= مؤذن بأن الأمر أمر ندب، لا أمر إيجاب؛ لأنه يجوز كون غير الأنصار قاضيا وغير الحبشي مؤذنا وغير الأزدي أمينا.

والجواب أن القران في اللفظ يوجب القران في الحكم، وأجمع الصحابة وغيرهم على شرطيته. قال عياض: هو مذهب كافة العلماء، واحتج به أبو بكر وعمر على الأنصار، فلم ينكره أحد. قال: وعدّها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن السلف قول وفعل يخالف ما ذكرنا، وكذا من بعدهم في الأعصار كلها، ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه لغير قريش، ولا بسخافة ضرار بن عمرو.

(١) قوله: جد إلخ: اختلف في إسلام أبويه وأجداده، وللسيوطي فيه ثلاث رسائل، وللقاري رسالة في ردها لإثبات الكفر، وعامة المتأخرين على ثبوت الإسلام، وانتصر له في «نسيم الرياض شرح الشفاء»، وفي المقام بسط وتحقيق مشهده موضع آخر. وكذا اختلف أهل السنة في إسلام أبي طالب كما ذكره البحر الطمطام من أعلم زماننا في «مقدمة الهداية»، وله رأفة وعناية ووجهة خاص بهذا الفقير خلافا لمن زعم اتفاقهم على كفره، نعم، الجمهور عليه، وللبحر رسالة في هذا الباب مفردة. وقد يزعم أنه إذا وجد التصديق والإقرار فتوقف الأمر على خارج بعد وجود أركانه كلها تصحيح لمحمولیته الذاتي. ويجاب بأن المعتبر هو الإذعان وهو غير المعرفة الجزمية؛ فإنه حالة غير العلم والإدراك هي استسلام قلبي باطن، وبينهما عموم من وجه، فقد يحصل بعد الظن، وربما يحصل بعد الجزم، ولم يوجد ههنا، وبه ظهر حقية مذهب بعض محققي المعقول. وقد يتوهم أن أمارة معرفته وجود التكذيب أو أمارته. أجيب بأنه لا حصر، وقد مر نبذ من المقام في الإيمان.

(٢) قوله: لأن العباس: [وأبو طالب شقيق عبد الله من أمه وأبيه، لا العباس وحمزة وأبو لهب.]

(٣) قوله: وأبو بكر إلخ: قيل: اسمه عبد الله، وقيل: عتيق، وكافة العلماء على الأول، ولقبه عتيق كما أخرجه الطبراني عن عائشة، وأخرج ابن المنذر وابن عساكر عن أبي طلحة أنه لم يكن يعيش لأمه ولد، فاستقبلت به البيت وقالت: هذا عتيق من الموت، فهبه لي. والطبراني عن ابن عباس: إنما سمي عتيقا لحسن وجهه. واختاره الليث وأحمد وابن معين وغيرهم. وقال =

لأنه ابن أبي قُحافة عثمان بن عامر بن عمرو(١) بن تيم بن مرة بن كعب بن لُؤَيّ. وكذا عمر رضي الله عنه؛

اسمه عثمان — فاتصل بالنبي في مرة

لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن

بنون وفاء مصغرا — بتحتانية — بضم القاف — راء مهملة ثم زاي معجمة خفيفة

كعب. وكذا عثمان رضي الله عنه؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

فهو أبعد من أبي بكر إلى النبي — فهو أقرب الثلاثة إليه

بل محفوظا عادلا

ولا يشترط في الإمام أن يكون معصومًا لِـمَا مرّ مِن الدليل(٢) على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، مع

عن المعاصي كلها

عدم القطع(٣) بعصمته. وأيضًا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط(٤)

للعصمة كما شرطه الشيعة

فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط.

= الفضل بن دكين: لقدمه في الخير. وأخرج ابن عساكر عن عائشة: اسمه عبد الله، وغلب عليه عتيق. وفي لفظ سماه به حضرة الرسالة. وروى أبو يعلى في «مسنده» وابن سعد والحاكم وصححه عنها في قصة رفعته: «من سره أن ينظر إلى عتيق من النار فلينظر إلى أبي بكر». والترمذي والحاكم عنها رفعته: «أنت عتيق الله من النار». فمن يومئذ سمي عتيقا. والبزار والطبراني بسند جيد عن ابن الزبير رفعه: «أنت عتيق الله من النار». فسمي عتيقا.

(١) قوله: ابن عمرو: [لعله قصر أو حذف؛ فإن عمرًا هو ابن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، كما في «التقريب».]

(٢) قوله: من الدليل إلخ: فعليتها بالإجماع، ومستنده أخبار نبوية متواترة بأنه الخليفة كما مر، منها حديث الدلو أخرجه أبو داود عن سمرة، وحديث الظلة أخرجه الشيخان والدارمي وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة، وحديث حجر بناء المسجد أخرجه أبو يعلى عن عائشة والحاكم عنها وعن سفينة، وفيه: «هم الخلفاء من بعدي». وحديث تسبيح الحصا بأيدي الثلاثة دون غيرهم، أخرجه الطبراني في «أوسط» والبزار والبيهقي عن أبي ذر، وفيه: «هذه خلافة نبوة»، وابن عساكر عن أنس. وحديث دفع الزكاة إلى الثلاثة على الترتيب أخرجه الحاكم عن أنس.

وحديث قضاء ثمن المبيع للأعرابي، وفيه في ذكر عثمان عند أجله: «فإن استطعت أن تموت فمت»، أخرجه الإسماعيلي في «معجمه» عن سهل بن أبي حثمة وعن أبي هريرة بذكر القلائص، وحديث سؤال المرأة أخرجه الستة إلا النسائي عن جبير بن مطعم، وحديث السلف من اليهودي فيه: «إذا مات عمر فمت» أورده الطبري في «رياضه» عن القلعي. وحديث: ما خرج من الدنيا حتى عهد إلي أن أبا بكر يلي الأمر بعده، ثم عمر، ثم عثمان، ثم إلي فلا يجتمع علي. أخرجه في «رياض النضرة» عن علي مرفوعا، وكذا في «الغنية» للغوث، وأمثالها أحاديث لا تحصى.

(٣) قوله: عدم القطع: [بل مع القطع بعدم عصمته لاختصاصها بالأنبياء عندنا، فلا يتوهم ما يتوهم، وقطع العدم أخص من عدم القطع، فأريد الخاص بالعام على أنه هو.]

(٤) قوله: عدم الاشتراط: [لا عدم الاشتراط؛ لأنه منع، لا دعوى.]

واحتج المخالف[١] بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

والجواب: المنع؛ فإن الظالم من ارتكب معصية مُسقِطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم[٢] أن يكون ظالـمًا.

وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبدِ الذنبَ، مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى قولهم: هي لطف[٣] من الله تعالى، يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار؛ تحقيقًا للابتلاء.

---

(١) قوله: المخالف إلخ: هو الشيعة على اشتراط العصمة. والجواب عنه أولا: أن الظالم مشترك شرعي أو عرفي بين معان اعتبرت مختلفة وإن كان مشككا فيها بحسب وحدة معناه اللغوي، فقد يراد به الزلة والتحرف عن الحق والنقص منه ولو بلا قصده من حيث إنه باطل كما ورد في حق آدم وموسى وذي النون وغيرهم، وفي حق الزبير في قتاله عليا، وعليه يحمل عند العامة ما ورد «القاسطون» في حق أصحاب صفين، وهذا غير مراد ههنا اتفاقا. وقد يراد به فرده الكامل وهو الكفر، وهو أيضا كثير في النصوص، ويحتمل ههنا أيضا، فسقط الاعتصام.

ويؤيده ما بعده قال: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ الآية (البقرة: ١٢٦). وثانيا: أن المراد بالعهد النبوة كما يشير إليه قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤). فهي إمامة النبوة، لا الخلافة. وثالثا: أن نفي العصمة لا يستلزم كونه من الظالمين؛ لأن المراد بهم الباقون على ظلمهم، فمن ظلم وعصى ولو معصية مسقطة للعدالة ثم تاب لا يبقى ظالمًا كمن شارك قذف عائشة من الصحابة ثم تاب عاد عادلا، لا معصوما.

(٢) قوله: لا يلزم إلخ: لجواز أن يصدر منه ذنب غير مسقط لعدالته؛ فإن العدالة أعم من العصمة، فلا يكون ظالما ولا معصوما.

(٣) قوله: لطف إلخ: أي ملكة قلبية نفسية ناشئة من لطفه سبحانه زاجرة عن الشرور داعية إلى الخيرات، فلا يرد أن وجود الذنب لازم لنفي العصمة؛ لأنها عدم خلق الذنب، فعدم خلقه يلزمه خلقه، لا أنه عينه؛ لأن الموضوع موجود، فالإيجاب لازم لسلب السلب البسيط أو الثابت، وخلقه يلزمه وجوده؛ لأنه أثره، وذلك لأن نفيها نفي الملكة الراسخة، ونفيها لا يلزمه وجود الذنب، وقد مر تحقيق العصمة.

ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة. وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. كيف! ولو كان الذنب ممتنعًا، لـما صح تكليفه بترك الذنب، ولـما كان مثابًا عليه.

(أي بما فسرناها به — في حدها — الحنفي — تكليف الأحكام — لا يفيد هذا التحديد لها — مطبوعة فطر وجبل عليها — أي يستحيل عقلا أو عادة — والحال أنه لو كان إلخ — من الشرع — لكونه اضطراريا لا اختياريا)

ولا أن يكون أفضل[1] ....

(١) قوله: أفضل إلخ: منعه قوم كالإمامية؛ لقبحه عقلا، وجوزه الأكثرون لما ذكره الشارح؛ إذ مفضوليته في علمه وعمله لا في إقامة الإمامة ورعاية حقوقها وتمشية أمور السياسة، ولذا اختلفوا في تفاضل عثمان وعلي، ولم يختلفوا أن عثمان أحق بالخلافة. وفصل بعضهم: أن نصب الأفضل إن أثار الفتنة لم يجب، وإلا وجب. ثم هذا في الخلافة العامة، وأما الخاصة فيقال: الأفضلية من لوازمها، ونصب المفضول رخصة، وفيه قبح وضعف، فلا يصلح أن يطلق عليه: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ (النور: ٥٥). فهو مرضي من كل وجه، ونصبه مرضي من وجه دون وجه.

ولأنها معتبرة بالنبوة؛ لحديث: «خلافة على منهاج النبوة». وحديث: «تكون نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة». ولأن استعمال المفضول خيانة؛ لما أخرج الحاكم عن ابن عباس رفعه: «من استعمل رجلا من عصابة، وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه: فقد خان الله ورسوله، وخان المؤمنين». وعن الصديق رفعه: «من ولي من أمر المسلمين شيئا، فأمّر عليهم أحدا؛ محاماة: فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا، حتى يدخله جهنم». انتهى

وبه يثبت ترتيب الفضل بترتيب الخلافة أيضا، لكن فيه أولا: أنه على هذا لا يبقى رخصة، بل حراما ومعصية كبيرة بالوعيد الشديد. وثانيا: أنه يعكر عليه قصة الشورى بين الستة؛ لأنها خلافة خاصة، لا عامة، مع أنه لو وجب نصب الأفضل لم يكن الإدارة بين الستة، بل تعيَّن عثمان أو علي. وثالثا: أنه يفيد النهي في التأمير والاستعمال أيضا، مع أنه ثبت ولا مرد له تأميرُ زيد وابنه أسامة على جيش فيهم الشيخان أو جعفر، بل استخلاف ابن أم مكتوم بالمدينة، وفيهم من هو أفضل منه، وله نظائر غير محصاة.

قيل: ومن لوازم الخاصة أمور: أحدها: كونه من المهاجرين الأولين، وشهود حديبية ونزول سورة النور ومشاهد عظيمة، كبدر وتبوك.

وثانيها: التبشير بالجنة بخصوص اسمه. وثالثها: جعله من الطبقة العليا في الجنة من الصديقين والشهداء والصالحين والمحدثين.

ورابعها: المعاملة معه معاملة الأمير مع منتظر الإمارة مرارا.

وخامسها: إنجاز الوعد على يديه مما وعده الله لرسوله، كالفتوح وتمكين الدين. ثم لينظر في أدلة هذه الشرائط، والظاهر أنها شرائط العزيمة، لا شروط مطلق الصحة.

من أهل زمانه؛ لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علمًا وعملًا ربما كان أعرف بمصالح[1] الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها[2]، خصوصًا إذا كان نصب المفضول[3] أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة. ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين الستة،[4] مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض.

فإن قيل[5]: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين[6] في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين، ....

(١) قوله: بمصالح إلخ: [وحقوقها، أي ما يتعلق بنظم البرايا في الدنيا والدين.]

(٢) قوله: بمواجبها: [أي حقوقها وموجباتها ومقتضياتها.]

(٣) قوله: المفضول: [بالنظر إلى بعض مواقع الوقت وقلوب الناس بميلها إليه.]

(٤) قوله: الستة: [الذين توفي النبي ﷺ وهو عنهم راض، كما مر.]

(٥) قوله: فإن قيل: [إيراد على السند أو التنظير.]

(٦) قوله: نصب إمامين إلخ: المذكور أنه لو اتفق التعدد تفحص عن المتقدم، فأمضى عليه، ولو أصر الآخر فهو باغٍ يجب قتله؛ لحديث أبي سعيد مرفوعا: «إذا بويع للخليفتين فاضربوا عنق الآخر»، أخرجه مسلم. وفيه أخبار أخر مستفيضة. ويجب على علمائنا التأول بأن أمثالها لم تكن مستفيضة في الصدر الأول، حتى يجوز خلاف أمير الأمراء معاوية للمرتضى في الخلافة، مع ظهور سبق البيعة له وتأخرها من أهل الشام للأمير. وأما آيات ذم البغاة وقتلهم فأوّلوها، ثم لا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار. وأما في متسعها فهو محل الاجتهاد.

ثم اعلم أن لانعقاد الخلافة طرقا أربعا، الأولى: الاختيار والبيعة، ولا يجب فيه الإجماع إجماعا، كما عرفت في خلافاتهم، بل يكفي بيعة الواحد فما فوقه من أهل الحل والعقد، كما في عقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن لعثمان، ولم يشترطوا الأكثرية أيضا بلا نكير. وقيل: يكفي بمشهد بينة عادلة؛ كفًّا للخصام، والمسألة اجتهادية. والثانية: الاستخلاف والنص من إمام سابق، كما قيل في أبي بكر، وكما في نصه لعمر، ونص معاوية لابنه، وسليمان لعمر بن عبد العزيز. والثالثة: الشورى، كما في عقدها لعثمان. والرابعة: التسلط والاستيلاء والقهر استجمع شروطها كمعاوية، أو لا كعبد الملك. وفيه ما فيه!

واختلف في خلافة المرتضى أنها بأي طريق، فالأكثر أنها بالبيعة من المهاجرين والأنصار، وقيل: بنتيجة الشورى؛ لدورانها بعد جمعهم بين عثمان وعلي، وقتل عثمان، فتعينت لعلي، وفيه ما مر، مع أنه إذا تعيّن المبهم من فردين بطل الآخر، وخرج من الفردية، كما في العتق والطلاق المبهم بعد البيان. وقيل -وهو الراجح-: إنها بالنص كإطلاق الآيات =

تجب[١] إطاعة كل منهما على الانفراد؛ لما يلزم في ذلك من امتثال[٢] أحكام متضادة، وأما في

الجملة صفة لـ«إمامين» — بلا حاجة إلى جمعهم — من تعدد الإمام — الرعايا الأحكام إلخ — باختلاف آرائهما

الشورى[٣] فالكل بمنزلة إمام واحد.

ويشترط أن يكون من أهل الولاية[٤] المطلقة الكاملة، أي مسلمًا حرًّا ذكرًا عاقلًا بالغًا؛

الإمام — في حق نفسه وغيره، لا في حق نفسه فقط، ولا في بعض الأحكام، كالنساء

إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا[٥]، والعبد مشغول بخدمة المولى، ....

= وتفسيرها بالأخبار في مناقبه، كقوله: «أدر الحق معه حيث دار»، وحديث: «يقتلهم أولاهم بالحق»، وحديث قتل عمار وغيرها مما تواتر في الصدر الأول أيضا، لكنه عليه يلزم إنكار الجانب المخالف لخلافته على هذا التواتر، والقطع بحقيته، إلا أن يخرج له محمل صحيح، فتدبر.

(١) قوله: تجب إلخ: لعله جواب تنزلي، وإلا فمن الظاهر أن المنوط بالشورى لم يكن إلا تعيين إمامة واحد منهم، لا إدارة الإمامة بينهم حتى يكون استخلافا من عمر لمجموعهم، أو للمبهم الدائر بينهم؛ فإنه يرده الروايات كلها أو جلها مما مر، حتى قبض وعيَّن أبا طلحة على الباب على أن يعقدوا على واحد، ولا يؤخروه عن اليوم الثالث. وفيه أخبار أخر ترده أيضا، فعلم أن السؤال من أصله ساقط غير متوجه؛ لأنه لم يجعل الخليفة كلهم بل أحدهم وفوض تعينه إليهم. وأما جواب الشارح فالمضار فيه أوفر مما في التعدد مع تباين الممالك، والوجوب كان لدفع الفتنة والمضرة، واتفاق كلهم في كل قضية نادر.

(٢) قوله: من امتثال: [فرمان برداری.]

(٣) قوله: الشورى: [يعتبر فيه أكثرية الآراء أو اتفاقها كما في السلطنة الجمهورية.]

(٤) قوله: الولاية إلخ: لأنها إذا شرطت في الشاهد والراوي والقاضي فاشتراطها في الإمام أولى، وقد قال تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، والمرضي من فيه العدالة والمروءة. وبالجملة اشترط فيه ملكة إحياء علوم الدين وإقامة الأركان والقيام بالجهاد وإقامة الحدود والقضاء مما مر. والقرشية والإسلام والذكورة والحرية والبلوغ والعقل، وأن يكون سميعا بصيرا ناطقا متكلما كما ذكره صاحب «المسامرة». وأما الاجتهاد والعدالة فمختلف فيهما بين الحنفية وغيرهم، لكن في «المواقف»: أنه شرط الجمهور كونه مجتهدا في الأصول والفروع؛ ليقوم بأمور الدين، وذا رأي وبصيرة في التدابير، شجاعا قويا على الذب عن الحوزة والحفظ. وقيل: لا يشترط، بل شرطه العدالة والمروءة؛ لئلا يكون مهذارا خليع العذار، فلو فوضت إلى غير الجامع أو اجتمعوا عليه: أثموا عند الاختيار، وبه علم كون معاوية مجتهدا وعدلا قطعا، وإلا أثم الحسن بتفويضه والأمة باجتماعها عليه.

(٥) قوله: سبيلا إلخ: أي من الولاية والرياسة والسياسة، وقد قال أيضا: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ١٤٤)، وفيه نصوص كثيرة. وأصل الباب: أن الإمام لا بد أن يكون عزيزا معظما ممتازا مهيبا في الأعين، صاحب قلب وعقل، ذا رأي ثاقب، فيخرج أفراد: المهان المزدرى والجبان والسفيه وقاصر العقل، والبينة الإجمالية عليه أمثال حديث =

مستحقرًا في أعين الناس، ....

= ابن مسعود: اجعلوا إمامكم أفضلكم، كما مر. والتفصيلية، فأما في الكافر فلأنه واجب الاستهانة بكثير من النصوص كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ (التوبة: ٢٩)، وغير ذلك، ولما مر. وأما في العبد فلما سيذكره، وأما ما ورد من صحاح مسلم وغيره من السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا أو مجدوع الأنف فهو في التأمير الجزئي، أو هو مبالغة كما في «من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة.

وأما في المرأة فلقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ (النساء: ٣٤). ولحديث أبي بكرة رفعه: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، أخرجه البخاري في الفتن والمغازي من «صحيحه»، وفيه: أنه ورد في قصة كون فارس ملكوا ابنة كسرى، وفيه: أنه انتفع به أيام الجمل. وأخرجه ابن حبان والحاكم في «صحيحيهما»، وأحمد مطولا، ولفظ الحاكم: عصمني الله بشيء سمعته من النبي ﷺ لمّا بلغه أن ملك ذي يزن توفي، فولوا أمرهم امرأة، وأخرجه أحمد من وجه آخر عنه: «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»، ومن وجه آخر عنه مرفوعا: أتاه بشير يبشره بظفر جند له على عدوهم ورأسه في حجر عائشة، فقام فخرَّ ساجدا، ثم أنشأ يسأل البشير فأخبره، ومما أخبره أنه وليهم امرأة. فقال ﷺ: «الآن هلكت الرجال إذا أطاعت النساء». قاله ثلاثا، وأخرجه الحاكم بنحوه، وصححه.

ولحديث: «طاعة النساء ندامة»، أخرجه الديلمي والعسكري والقضاعي عن عائشة مرفوعا، وضعفه ابن عدي، لكن طرقه عن هشام بن عروة متعددة، وبعضها متماسك. ولحديث أسامة رفعه: «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء»، أخرجه الشيخان، وأخرجه الديلمي بلا سند عن علي رفعه: «ما أخاف على أمتي فتنة أخوف عليها من النساء والخمر». وورد نقصان عقلهن ودينهن في حديث «الصحيحين». ولأثر عمر: «خالفوا النساء؛ فإن في خلافهن البركة»، أخرجه العسكري. ولحديث أنس رفعه: «لا يفعلن أحدكم أمرا حتى يستشير، فإن لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة، ثم ليخالفها؛ فإن في خلافها البركة». أخرجه ابن لال والديلمي، وفيه ضعف. ولأثر معاوية: إنها ضعيفة، إن أطعتها أهلكتك، أخرجه العسكري.

ولأنها واجبة الستر والحجاب. وورد: «من ولاه الله شيئا من أمر المسلمين فاحتجب عن حاجتهم وفقرهم: احتجب الله دون حاجته»، أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم عن أبي مريم، وأحمد عن معاذ، والطبراني في «كبيره» عن ابن عباس، كلهم مرفوعا، والطبراني نحوه عن أبي جحيفة بسند جيد. ولأنها عاجزة عن شهود المجامع والمحافل والمشاهد والحروب، وهي جبان القلب. والملحوظ هنا صنفها وإلا فقد تكون بعضهن أعقل وأحلم وأعلم وأقوى قلبا من كثير من الرجال، كعائشة وفاطمة وخديجة ومريم وآسية، حتى اختلف في نبوة مريم، وقد صح استشارة حضرة الرسالة أم سلمة في صلح الحديبية وشعيب ﷺ ابنته في أمر موسى ﷺ، حتى قال إمام الحرمين: لا نعلم امرأة أشارت برأي فأصابت إلا أم سلمة، وهو مبالغة.

وأما في الصبي والمجنون فلا ولاية لهما على أنفسهما فضلا عن غيرهما حتى لم يصح طلاقهما لامرأتهما، وعليه ما روي أنه قيل لعمر: ألا تستخلف عبد الله، أي ابنه؟! قال: أستخلف رجلا لم يحسن طلاق امرأته؟ وكذا المعتوه والسفيه؛ فإنه لا ولاية لهما على مال أنفسهما أيضا، فقد قال الله: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾ الآية (النساء: ٥). وكذا الأبكم والأعمى والأصم؛ فإنهم عاجزون عن التصرف على الكمال. واشترط بعضهم أن يحسن الكتابة أيضا، =

والنساء ناقصات عقل[(١)] ودين[(٢)]، والصبي والمجنون[(٣)] قاصران[(٤)] عن تدبير الأمور والتصرف
ولذا جعل شهادة المرأتين كشهادة رجل بالنص ولذا سقط عنهما التكليف، ورفع عنهما القلم الدينية والدنيوية
في مصالح الجمهور، سائسًا أي مالكًا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويّته ومعونة بأسه
سياست كننده والوقاية عن الشرور أي فكره الثاقب رعبه
وشوكته، قادرًا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته، على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام
جلاله
وإنصاف[(٥)] المظلوم من الظالم؛ ....
فريادرسی وعدل ومعدلت أي أخذ حقه منه

= ولا يقاس على أمية النبي الأمي ﷺ.

(١) قوله: عقل إلخ: [ولذا سقط عنهن الصلاة في الحيض والنفاس ووجوب أداء الصوم.]

(٢) قوله: دين: فلما ورد مرفوعا: «رأيت أكثر أهلها -أي النار- النساء». رواه البيهقي في «شعبه»، وابن عساكر في «تاريخه» عن جابر رفعه، ومسلم عن عمران بن حصين رفعه: «أقل ساكني الجنة النساء». وأما العقل فلحديث «فإن المرأة خلقت من ضلع»، أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رفعه، وللبخاري أيضا: «فإنهن خلقن من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه»، وله ألفاظ وطرق أخر أيضا.

(٣) قوله: والمجنون: [وكذا المريض بمرض مقصر له عن التدابير كالصرع والسكتة والسل، أو مستهين له في الأعين كالأبنة والجذام.]

(٤) قوله: قاصران إلخ: لقصور العقل أو زواله.

(٥) قوله: وإنصاف إلخ: كما بسط في روايات عقد البيعة لأبي بكر وخطبه، وخطب وقد ورد مرفوعا: «كيف تقدس أمة لا يؤخذ من شديدهم لضعيفهم». أخرجه ابنا خزيمة وحبان وابن ماجه عن جابر مرفوعا. وله شاهد أخرجه البزار في «مسنده» عن بريدة، وآخر أخرجه الطبراني وابن قانع عن قابوس بن المخارق عن أبيه، وأخرجه الطبراني وأبو نعيم عن خولة، وآخر عن أبي سعيد أخرجه ابن ماجه. ويجب أن يكون ناصحا للرعية واقيا لهم عن الشرور آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، لا مقحما لهم في الباطل. ومن ثم عرضوا لمعاوية؛ ردا على عبد الله بن عمرو إذ حدثهم مرفوعا: «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه» الحديث. وفيه: «ومن بايع إماما، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع. فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر». قال عبد الرحمن الراوي عنه: فدنوت منه، فقلت: أنشدك الله، أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فأهوى إلى أذنيه وقلبه بيديه، وقال: سمعته أذناي ووعاه قلبي. فقلت: وهذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا والله عز وجل يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩). قال: فسكت ساعة. ثم قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله، أخرجه مسلم في الإمارة. قال النووي: مراده: تحريم منازعة الخليفة الأول، والثاني يقتل. وهذا موجود في معاوية؛ لسبق بيعة علي ﷺ، فنفقة معاوية على أتباعه وجنوده في حرب علي وقتاله من أكل المال بالباطل، ومن قتل النفس؛ لأنه قتال بغير حق. انتهى وبه ظهر خفاء ما قيل: إن أحاديث مسلم في ذم البغي وغيره لم تكن فاشية في الصدر الأول، ولعلها لم تبلغ بغاة ذلك العهد؛ لأن عبد الله كان في حزب أهل الشام ابن الوزير عمرو بن العاص، وأصدع في إبراز الحق وإبلاغه، كما وقع به الغلغلة عند شهادة عمار. وقد روى الطبراني بسند جيد عن =

إذ الإخلال بهذه الأمور مُخِلٌّ بالغرض مِن نصب الإمام.

ولا ينعزل[1] الإمام بالفسق[2]، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور، أي الظلم[3] على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة[4] والأمراء بعد الخلفاء الراشدين[5]، ....

= أبي جحيفة أنه قال لمعاوية: سمعت حديثا أحببت أن أضعه عندك؛ مخافة أن لا تلقاني، فحدث مرفوعا: «من ولي منكم عملا، فحجب بابه عن ذي حاجة للمسلمين: حجبه الله أن يلج الجنة، ومن كانت همته الدنيا حرم الله عليه جواري؛ فإني بعثت بخراب الدنيا، ولم أبعث بعمارتها. انتهى وهو تعريض له أيضا بحجب أبوابه، كما نوظر في لبس جلود النمر وغيره. والمخلص أن كله عن اجتهاد منه، فلا ضير فهو معذور، بل مأجور.

(١) قوله: ولا ينعزل إلخ: هذا عند الحنفية، فالعدالة ليست بشرط للصحة، فيصح تقليد الفاسق للإمامة عندهم مع الكراهة، وإذا قلد عدلا ثم جار في الحكم وفسق لا ينعزل، ويستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة. ويجب أن يدعى له بالصلاح، ولا يجب الخروج عليه، كذا عن أبي حنيفة. وكلمتهم قاطبة في توجيهه: أن الصحابة صلوا خلف بعض بني أمية، وقبلوا الولاية عنهم. هكذا نقله ابن الهمام في «مسايرته»، ونظر فيه أنهم كانوا ملوكا، فالمتغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة، وليس من شرط صحة الصلاة خلف إمام عدالته، كما لم يوجد قرشي عدل، أو وجد ولم يقدر على توليته؛ لغلبة الجورة. انتهى

والمختار عند الشافعي أيضا عدم العزل في الإمام الفاسق؛ إذ فيه من الفتنة ما لا يخفى. وفي «وجيز الشافعية»: شرط للقضاء الاجتهاد والعدالة، وعليه الأئمة الثلاثة. واستدل على الاجتهاد بحديث بريدة رفعه: «القضاة ثلاثة» الحديث. وخرَّجناه في حواشي «المسند»، وفيه: «القاضي الجاهل في النار». لكن في «وسيط الغزالي»: اجتماع هذه الشرائط متعذر في عصرنا، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولَّاه السلطان ذو شوكة ولو جاهلا فاسقا. وفي «خلاصة الفتاوى»: الأصح أنه يصح التقليد، ولا ينعزل، وعند الشافعي ينعزل، والإمام يصير إماما مع الفسق، ولا ينعزل بلا خلاف. انتهى

قلنا: أما عدم شرطية الاجتهاد فيؤيدنا فيه استقضاء المرتضى على اليمن، ولم يكن يحسنه حينئذ، أخرجه الحاكم وصححه، وخرَّجناه في حواشي «الهداية». وأما عدم شرطية العدالة فظاهر من أحاديث مسلم في الإمارة: أنه يجب طاعة العاصي أيضا، وقد انقاد الأئمة لبني أمية والعباسية وأمرائهم مع ظهور فسق كثير منهم. وبكله هذا ظهر صحة خلافة يزيد ابن معاوية على ما اختاره البعض؛ بناءً على تواتر استخلاف إمام عدل له، فلو فرض فسقه عند انعقاد إمامته لم يضره، فضلا عما بعده، فافهم.

(٢) قوله: بالفسق: [باجتراح الكبائر أو التمرن والتدرب على اقتراف الصغائر]

(٣) قوله: الظلم: [كغصب حقوقهم، أو العقوبة بلا أجرام.]

(٤) قوله: من الأئمة إلخ: فقد روى البخاري في «تاريخه» عن عبد الكريم البكائي: أدركت عشرة من الصحابة كلهم يصلون خلف أئمة الجور.

(٥) قوله: الخلفاء الراشدين: [الأربعة الذين هم مرايا ملاحظة الشارع.]

والسلف[١] كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجُمَع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم.
يطيعون أوامرهم

ولأن العصمة[٢] ليست بشرط للإمامة ابتداءً، فبقاءً أولى.
كما مر قريبا — عن الذنوب — لأن البقاء أسهل من الابتداء

وعن الشافعي رحمه الله: أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضٍ وأمير. وأصل المسألة:

أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله؛ لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟ وعند
النظر بصلة اللام بمعنى الشفقة والرأفة — على أحد ممن تحته — أي لا يكون مشفقا لنفسه؛ لأنه ممن ظلم نفسه

أبي حنيفة رحمه الله: هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة. والمسطور
في الجملة لعقله وبلوغه، وإن لم يجز شهادته — فله ولاية عليها

في كتب الشافعية[٣]: أن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام[٤]. والفرق أن في انعزاله
وكذا الولاة ممن تحت الإمام — بين الإمام وغيره من الحكام

ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة؛ لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.
اسم «أن» — والرعب والهيبة العظيمة في عين عساكره

وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة[٥]: أنه لا يجوز قضاء الفاسق[٦]. وقال بعض المشايخ:
محمد بن الحسن — هم أبو حنيفة وصاحباه

إذا قُلِّدَ الفاسق ابتداء يصح، ولو قلِّد[٧] وهو عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلِّد[٨] ....
قلادة القضاء في عنقه — بالكسر

---

(١) قوله: والسلف: [من أئمة التابعين وتبعهم، بل الصحابة أيضا.]

(٢) قوله: ولأن العصمة إلخ: [فيه أن العدالة شرط لها، والفسق مقابل العدالة، لا العصمة.]

(٣) قوله: كتب الشافعية: [على خلاف ما نقل عنهم في كتبنا.]

(٤) قوله: بخلاف الإمام إلخ: وكذا ذكره ابن الهمام في «فتحه» أنهم اتفقوا على صحته؛ لأن مبناه القهر والغلبة.

(٥) قوله: الثلاثة إلخ: الأعظم وصاحبيه، وهو مذهب الأئمة الثلاثة، ورجحه البدر العيني، ولعله بناء على النظر في مصالح السياسة؛ إذ به يختل عامة أمور الدين ونظم المعايش أيضا.

(٦) قوله: قضاء الفاسق: [لأنه لا يبالي بالشرع في نفسه، فلا ثقة عليه في حقوق غيره.]

(٧) قوله: ولو قلد إلخ: ذكره صاحب «الهداية»، وقرر قبله أن ظاهر المذهب عدم عزله بفسقه ولو بالرشوة، وإنما يستحقه. ووجه هذه الرواية: أن بقاء قضائه مبني على تولية الإمام، وتوليته عند ظهور عدالته تكون مبنية بظاهرها على عدالته، فعند فقد المبني فقد المبني، أو يقال: الفرع لم يبق صالحا لأن يتصل بالأصل، ويتفرع عليه.

(٨) قوله: لأن المقلد إلخ: [أي المولي للقاضي عهدة القضاء، وهو الإمام إذا ولاه وقلده القضاء، أي ملبس قلادة القضاء لرقبته.]

أي القاضي؛ لظهورها

اعتمد على عدالته، فلم يرض بقضائه بدونها. وفي «فتاوى قاضي خان»: أجمعوا على أنه إذا

أي القاضي ٢ إلا أن يصرح بالعموم في منشور إيالته

ارتشى لا ينفذ[١] قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة[٢] لا يصير[٣] قاضيا،

رشوت گرفته أي في قضية ارتشى فيها أي اكتسبه وحصله من الإمام

ولو قضى[٤] لا ينفذ قضاؤه.

من الأئمة والأمراء

وتجوز[٥] الصلاة خلف كل برٍّ وفاجرٍ

بالاقتداء خلفه في الجمع والأعياد وغيرها

لقوله ﷺ: «صَلُّوا[٦] خلف كل بر وفاجر»، ....

---

(١) قوله: لا ينفذ إلخ: سواء نال القضاء بإعطاء الرشوة أو قضى في قضية بأخذ الرشوة بحق أو بغيره. والأصل فيه حديث أبي هريرة مرفوعا: «لعن الراشي والمرتشي في الحكم». أخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه والترمذي وحسنه، والحاكم والطبراني وابن حبان وصححه، وله شاهد من حديث عبد الله بن عمر، وأخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وابن حبان والطبراني والدارقطني، ولا مطعن في سنده. ومن حديث ثوبان رفعه: «لعن الراشي والمرتشي والرائش». يعني الذي يمشي بينهما. أخرجه أحمد والحاكم، وفي سنده ليث بن أبي سليم مختلف فيه، قال البزار: تفرد به. وفي «المجمع»: أخرجه أحمد والبزار والطبراني في «الكبير»، وفي سنده أبو الخطاب مجهول، ومن حديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه الحاكم. قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة وأم سلمة.

(٢) قوله: بالرشوة: [أي بإعطائها الإمام أو أحد وزرائه أو أصحابه.]

(٣) قوله: لا يصير إلخ: [لأن انعقاد ولاية القضاء له بناء على الرشوة، وهو بناء على الفاسد.]

(٤) قوله: ولو قضى إلخ: [لأنه قضاء من غير قاض، كرمية من غير رامٍ.]

(٥) قوله: وتجوز إلخ: بل من ترك الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر فهو مبتدع عند أكثر العلماء، والصحيح أنه يصليهما، ولا يعيدهما، وكان ابن مسعود وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط وكان يشرب الخمر، حتى إنه صلى بهم الصبح مرة أربعا، ثم قال: أزيدكم. فقال ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة. قاله القاري في «شرح الفقه الأكبر». **قلت**: الوليد هذا صحابي، فهذا عجيب جدا.

(٦) قوله: صلوا إلخ: في معناه أخبار، الأول: حديث أبي هريرة رفعه: «صلوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر». أخرجه الدارقطني في «سننه»، وأبو داود بلفظ «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برا كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم، برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر». وأخرجه البيهقي في «المعرفة»، وسنده صحيح، إلا أن هؤلاء الثلاثة أعلوه بأن مكحولا لم يسمع أبا هريرة، والانقطاع عند الحنفية غير جرح، مع أن إمكان اللقاء بنحو من التعاصر ووجود التميز كافٍ عند الأكثر، على أن له شواهد ولو ضعيفة. وأخرجه الدارقطني عن أبي صالح عنه رفعه: «سيليكم من بعدي ولاة: البر ببره والفاجر بفجوره، =

ولأنّ علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفَسَقة وأهل الأهواء[١] والبِدَع[٢] من غير نكير. وما نُقِل عن بعض السلف من المنع[٣، ٤] عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة[٥] ....

من الأئمة

لا الحرمة أو عدم الصحة

= فاسمعوا وأطيعوا فيما وافق الحق، وصلوا وراءهم» الحديث. ورواه ابن الجوزي في «العلل»، وضعفه. والثاني: حديث واثلة رفعه: «لا تكفروا أهل ملتكم وإن عملوا الكبائر، وصلوا مع كل إمام، وجاهدوا مع كل أمير، وصلوا على كل ميت من أهل القبلة». أخرجه ابن ماجه، وسنده ضعيف أيضا. والثالث: حديث ابن عمر رفعه: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله، وصلوا وراء من قال: لا إله إلا الله». أخرجه الدارقطني، وأعلّه ابن الجوزي بمحمد بن الفضل كذبه ابن معين، وتركه النسائي. وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» من وجه آخر، وابن الجوزي من وجوه أخر واهية.

والرابع: حديث ابن مسعود رفعه: «ثلاث من السنة: الصف خلف كل إمام، لك صلاته وعليه إثمه». أخرجه الدارقطني وأعلّه بعمر بن صبيح متروك، واتهمه ابن حبان. والخامس: حديث علي رفعه: «من أصل الدين الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل أمير، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة». أخرجه الدارقطني وقال: ليس في هذه الأحاديث شيء يثبت. وأعله ابن الجوزي بفرات بن سليمان وبالحارث الأعور كذبه ابن المديني. والسادس: حديث أبي الدرداء رفعه: «لا تكفروا أحدا من أهل القبلة، وصلوا خلف كل إمام، وجاهدوا مع كل أمير». أخرجه العقيلي في «كتابه»، وفيه الوليد بن الفضل ضعفه ابن حبان في «ضعفائه» جدا، وجهله أبو حاتم، ومكرم بن حكيم ضعفه الأزدي، وسيف ضعفه هو والدارقطني.

قلنا: تعدد الطرق جابر ولو بغير سوء الحفظ عندنا، ولا أقل من تعتبر شواهد على الأول، وشادة لانقطاعه مع أنه يعاضده بعض أحاديث مسلم في أمراء الجور إذا أخروا الصلاة عن وقتها، فأذن في الصلاة خلفهم على أن توارث السلف من الصحابة وتبعهم على هذا بينة تامة، وقد ذكرنا عن تاريخ البخاري: وقد كانوا يصلون خلف مروان حتى الحسنين، وكذا خلف أبنائه والحجاج وغيرهم، ثم المسألة إجماعية قطعية من الأئمة ولو ظنية عن الأخبار المرفوعة.

(١) قوله: وأهل الأهواء: [كنواصب بني أمية والعباسية، ومعتزلة العباسية وشيعتهم.]

(٢) قوله: والبدع إلخ: كبني أمية كان بعضهم نواصب، والعباسية كان بعضهم معتزلة أو رافضة أو ناصبة، وكذا ولاة أمثال يزيد.

(٣) قوله: من المنع إلخ: ويؤيده ما أخرجه ابن ماجه عن جابر رفعه: «ولا تؤمن امرأة رجلا، ولا أعرابي مهاجرا ولا فاجر مؤمنا»، لكن سنده واه جدا، فيه عبد الله بن محمد العدوي رماه وكيع بالوضع، وشيخه علي بن زيد بن جدعان مضعف، ولو سلم فيحمل على ما حمله الشارح.

(٤) قوله: من المنع: [لعله لشبهة جر البدعة إلى الكفر، أو للاحتياط أو للمبالغة في الانزجار.]

(٥) قوله: كراهة الصلاة: [الحديث: «اجعلوا أئمتكم خياركم». أخرجه الدارقطني والبيهقي عن ابن عمر مرفوعا، وحديث: =

خلف الفاسق[١] والمبتدع. هذا إذا لم يُؤدِّ الفسق أو البدعة إلى حد الكفر. أما إذا أدى إليه فلا كلام في عدم[٢] جواز الصلاة خلفه.

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوّزون الصلاة خلفه؛ لما أن شرط الإمامة[٣] عندهم عدم الكفر[٤]، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعًا.

ويُصلَّى على كل بَرٍّ وفاجِرٍ

إذا مات على الإيمان؛ للإجماع، ولقوله ﷺ: «لا تَدْعُوا[٥] الصلاةَ على مَن مات مِن أهل القبلة».

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام[٦]، وإن أراد أن اعتقاد حقِّيةِ ذلك واجب وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه[٧] كذلك.

قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام، من مباحث الذات والصفات والأفعال، والمعاد

= «إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم علماؤكم»، أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي مرثد الغنوي رفعه.]

(١) قوله: خلف الفاسق: [لأحاديث ذم: «من أم قوما وهم له كارهون». رواها الترمذي عن أنس وابن خزيمة عن أنس، والترمذي عن أبي أمامة وحسنه، وصححه الضياء، والطبراني عن طلحة وابن أبي شيبة عن سلمان.]

(٢) قوله: في عدم إلخ: لأن صلاة المقتدي بناء على صلاة الإمام، والإيمان شرط صحة الصلاة، فلا تصح خلف الكافر، فهو اقتداء بما لا وجود له، وهذا كما في المجسمة والنصيرية والغرابية.

(٣) قوله: أن شرط الإمامة: [الأظهر أن المفسد عندهم هو الكفر، لا عدم الإيمان.]

(٤) قوله: عدم الكفر إلخ: هذا عجيب جدا؛ لأن أصل العبادات والفروع وعمادها ومبناها هو الإيمان، وعدم الكفر أمر سلبي ليس بشيء مما يعتبر مؤثرا في تصحيح العبادة.

(٥) قوله: لا تدعوا: [من «الودع» بمعنى الترك، بفتح الدال، أي لا تتركوا.]

(٦) قوله: في أصول الكلام: [أي المسائل الأصلية الكلامية أو قواعد الكلام.]

(٧) قوله: مسائل الفقه: [غير اجتهادية فاعتقاد الإصابة فيها بالظن.]

والنبوة والإمامة[١] على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة، حاول[٢] التنبيه على نبذٍ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، مما خالفت[٣] فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء[٤]، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

قصد / أي جميعهم وبعضها على طريق بعضهم أو جمهورهم / أي عدة قليلة / الفرعية / أهل السنة أي خالفهم فيه المعتزلة وأمثالهم / الطبيعية والإلهية والرياضية / من الزنادقة البواطن / ومنها المتعة وغيرها / أي المسائل الجزئية

ونكفُّ[٥، ٦] عن ذكر الصحابة رضي الله عنهم ....

---

(١) قوله: والإمامة: مشير إلى أنها من مسائل الكلام ومقاصده حقيقة، وفيه ما عرفت آنفا إلا أن يبنى على ما قدمنا في مبادئ مسائل الإمامة أنها من الكلام، واختاره صاحب «المسامرة» تلميذ ابن الهمام، لكن لم يرض به المحقق الدواني، أو أنها ملحقة بعلم الكلام اعتبرت كأنها منه؛ لجموم تعلقها بالعقائد.

(٢) قوله: حاول إلخ: فهي مسائل استطرادية أوردها لكمال تميز هذا المذهب عن غيره ولو بالفروع الفقهية كما أوردها في كتب المناظرة مع الشيعة، إلا أنه أقحم بينها ذكر الصحابة، وختم بذكر تفاضل البشر والملك.

(٣) قوله: مما خالفت إلخ: كمسألة تفاضل البشر والملك خالفنا فيها المعتزلة والفلاسفة، وكمسألة المسح على الخفين خالفنا فيها أكثر الفرق كالشيعة وغيرهم، ولذا جعله أبو حنيفة من علامات أهل السنة ومن خصائصهم، وكمسألة حمل النصوص على ظواهرها ما أمكن مخصوصة بأهل السنة، وكمسألة امتناع إرادة المعاني الباطنة بالذات خلافا للباطنية، وكمسألة عدم البلوغ إلى حد سقوط التكليف خلافا للملاحدة وهكذا.

(٤) قوله: والأهواء: [أي المتدينين باتباع أهواء نفوسهم، فهم مصاديق قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ (الكهف: ٢٨).]

(٥) قوله: ونكف: [باز مى مانيم يا ميداريم خودرا ياداشته مى شديم.]

(٦) قوله: ونكف إلخ: هذا أصل مستعظم لأهل السنة مختص بهم باعتبار أن عامة أهل البدع مخالفة لهم فيه طاعنة في كبارهم أو صغارهم، يتفرع عليه فروع كثيرة كالتحرز عن وصمة الطعن بما جرى بين الخلفاء، وبما جرى في الخلافة الثالثة والرابعة، وبما جرى بين أهل البيت والعترة الطاهرة والصحابة، وبما اختلفوا فيه من المسائل الفرعية الفقهية؛ فإن أصول عقائدهم كانت متحدة. وحل العبارة أن الكف هو المنع، واللام في قوله: «الصحابة» للاستغراق، والمراد بالخير ما ليس بشر مسقط للعدالة، وعظم المرتبة منفر للقرائح، لا خصوص الأمر الحسن مما يثاب عليه أو يعلى المرتبة، فمعناه أنه يجب على الأمة أن تمنع نفسها وجنانها ولسانها عن كل ذكر لكل صحابي إلا بأمر غير منزل لمرتبتهم، ولا مفصح عن صوادرهم من الزلة والخطأ أو الذنب، لا عن عزيمة قلوبهم، بل عن موجب بشر أو غلبة نفس إلا بضرورة رواية كما في الأحاديث، وحاصله لزوم المجانبة عن سبهم والنيل منهم وسوء الظن بهم، ومآله اعتقاد أنهم عدول ثقات، أرباب تفقه وجاه ومكانة =

إلا بخير،[1] لِمَا ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم،
والحسنة وغيرها والامتناع بالسب وغيره

كقوله ﷺ: «لا تسبُّوا[2] أصحابي،......................................

= وتنزه عن لوث مطعن ونقيصة، نعم بينهم مراتب متفاوتة. ثم الجمهور على أن الصحابي من لقيه ﷺ ولو لحظة ولمحة مسلما مع موته على الإسلام، واختار أهل الأصول أنه من طالت ملازمته، ومعتصمهم العرف المستفيض، لا اللغة، كما لا يقال: أصحاب أبي حنيفة إلا لمن لازمه وصحبه وأخذ منه مدة كتلامذته، لا لكل من رآه أو شافهه بكلمة، وكذلك في أصحاب غيره، ومبنى الأول اللغة وبعض العرف في لفظ «الصاحب» كما يقال لمن معك: من صاحبك؟

ومتمسك الأول صيغ الخطاب في مناقب الصحابة ومنع سبهم وطعنهم؛ فإن المخاطب غير الصحابة بحكم العرف والعقل والعادة مع حضور المخاطب، فعلى الأول يلزم كونه صحابيا. وأما الخطاب للمعدوم والغائب فإنما يصح بالتبع للموجود الحاضر مثلنا في خطابات الشرع، لا بالاستقلال، كما في المتكلم مع الغير يجعل الغير متكلما بالتبع حكما. والجواب عنه أنه يرده حديث «أحبوا العرب»؛ لأنه لا حاضر عنده إلا أهل هذه الجزيرة. وفيه: أنه لا يقطع به؛ إذ يجوز أن حضره عند ورود الحديث بعض العجم أو قطان الشام أو اليمن أو الحبشة وغيرها.

وقد يستدل بقصة نزاع خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف حتى جعله من أصحابه دون خالد على ما هو سبب ورود «لا تسبوا أصحابي» الحديث. مع أن خالدا أيضا أسلم قبل الفتح، وليس من الطلقاء، وسنذكر ما فيه عن قريب، لكن الواجب المؤثم خلافه هو اتباع الجمهور؛ فإن القول ما قالت خدام إلا أن يكون القول الآخر بإزائهم أدخل وأوقع في تعظيم الصحابة وإكرامهم، أو أقمع وأدفع لقول الرافضة أو المفضلة وغيرها.

(١) قوله: إلا بخير: [صح الاستثناء لكون الكف نفيا معنى.]

(٢) قوله: لا تسبوا إلخ: أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد، ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعا، وفيه في حديث أبي سعيد ذكر ما وقع بين خالد وعبد الرحمن شيء، فسبه خالد، فقال: «لا تسبوا» الحديث. وانفرد بذكر سبه مسلم. وعبد الرحمن كان من السابقين الأولين المسلمين قبل الفتح، فيفضل على خالد كما قاله القاري. **قلت**: خالد أيضا مصداق قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟﴾ (الحديد: ١٠)؛ لأنه أسلم قبل الفتح بعد الحديبية، وقاتل يوم الفتح، نعم فضل عبد الرحمن عليه بجهات أخرى من السوابق مسلّم.

وفي الاستدلال بهذا الخبر على المطلوب الأعم يبقى خفاء؛ لأنه ورد في حق الصحابة الطويلة الصحبة من السابقين، لا في عمومهم وآحادهم.

والجواب أن العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص المورد والسبب، وفيه أنه إذا لم يكن المورد نافيا للعموم، وإلا فالسبب إذا كان منصوصا في نفس الخبر مقدم على العموم، لا سيما إذا عاضده معنى خاص مأخوذ من العرف كما قاله أهل الأصول في معنى الصحة، فلا يبطل العموم أيضا بقدر تناوله، لكن القول في الادعاء وصحته وصحة أدلته قول =

فلو أن[1] أحدكم إن أنفق مثل أحدٍ[2] ذهبًا، ما بلغ مُدَّ أحدهم، ولا نصيفه». وكقوله عليه السلام: «أكرموا[3] أصحابي؛ فإنهم خياركم» الحديث. وكقوله عليه السلام: «اللهَ اللهَ[4] في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا من بعدي، فمَن أحبهم[5] فبِحُبِّي أحبهم، ومَن أبغضهم فبِبُغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه».

المد بالضم رطلان — على وزن «شريف» بمعنى النصف — يعلم أن المخاطبين غيرهم — لا تجعلوهم — نشانه سهام طعن — أي بغضهم وعداوتهم عين بغضي — ايذار سانيد — اى قريب است — أخذة رابية

= الأكثر، ويحرم مخالفتهم. فالكلام بحث، لا اختيار.

(١) قوله: فلو أن إلخ: [نظيره: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ (التوبة: ٦).]

(٢) قوله: مثل أحد: [كوهى در مدينه.]

(٣) قوله: أكرموا إلخ: لم أجده بلفظه، وقد أخرج الديلمي عن أنس رفعه: «إذا أراد الله برجل من أمتي خيرا ألقى حب أصحابي في قلبه». وروى الطبراني عن ابن عباس رفعه: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وعن علي: «من سب الأنبياء قتل، ومن سب أصحابي جلد». والخطيب عن ابن عمر رفعه: «إذا رأيتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شركم». وأخرجه الترمذي وقال: حديث منكر. ولعله أعله بسيف بن عمر.

وأخرج ابن عدي عن عائشة: «إن شرار أمتي أجرؤهم على أصحابي». وابن ماجه عن ابن عمر: «احفظوني في أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». والشيرازي في «ألقابه» عن أبي سعيد: «احفظوني في أصحابي، فمن حفظني فيهم كان عليه من الله حافظ، ومن لم يحفظني فيهم تخلى الله منه، ومن تخلى الله منه يوشك أن يأخذه». والخطيب في «جامعه» عن جابر، والدارقطني في «أفراده» عن أبي هريرة: «إن الناس يكثرون وأصحابي يقلون، فلا تسبوا أصحابي، فمن سبهم فعليه لعنة الله». والحاكم عن أبي سعيد: «أما أنه لا يدرك قوم بعدكم صاعكم ولا مدكم». وابن عساكر عن الحسن مرسلا: «ما شأنكم وشأن أصحابي، ذروا لي أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما أدرك مثل عمل أحدهم يوما واحدا». وأمثالها أخبار كثيرة، أسانيد أكثرها متكلم فيها، وفي بعضها تعظيم التابعين وإكرامهم ومنع سبهم وحفظهم كما مر فيما ذكرنا آنفا من الأخبار ويأتي أيضا، وقد ورد الإنذار بخروج الرافضة، وذمهم أيضا أخبار قلما تثبت سندا لهذا.

(٤) قوله: الله الله إلخ: أي اتقوا الله واستقيموا إليه. والحديث أخرجه الترمذي وحسنه من حديث عبد الله بن مغفل، وكذا ابن حبان في «صحيحه» وأحمد في «مسنده».

(٥) قوله: فمن أحبهم: [أي أحبهم بحبي لا بحب غيره، فحبه حبهم، وحبهم حبه.]

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم[1] من

وهم أفاضل وكبراؤهم

أكابر الصحابة رضي الله عنهم أحاديث صحيحة.

متواترة في مناقب شتى

وما وقع[2] بينهم من المنازعات[3] والمحاربات[4] فله محامل وتأويلات. فسبّهم والطعن

كما بين علي وعائشة وطلحة والزبير — ومنه سب معاوية وعمرو بن العاص

فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة رضي الله عنها، وإلا فبدعة وفسق.

لنص القرآن على براءتها في سبع عشرة آية — في الطهارة والنزاهة — عن أهل السنة — ابن أبي سفيان

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية رضي الله عنه

بالانحراف عن البيعة أولا وإنكار الخلافة آخرا — ولم يجوز أيضا — ولا جواز الطعن فيه

وأحزابه[5]؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في

أقحم لفظ الغاية؛ لأنهم اختلفوا على إطلاق الباغي عليهم — هو علي المرتضى — بل لا يجوز

يزيد بن معاوية، حتى ذكر في «الخلاصة» وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج[6]؛

لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة.

معلوم من الاستقراء عن كثير من الأحاديث

وما نقل من النبي ﷺ[7] ....

---

(١) قوله: وغيرهم: [من بقية العشرة وأهل البيت.]

(٢) قوله: وما وقع إلخ: اختلف فيها المعتزلة، فالهشامية منهم أنكروا وقوع هذه الوقائع، ولا ريب أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل وصفين، وبعضهم التزموا السكوت والتوقف عن هذه الوقائع، وكف اللسان عن الكلام فيها؛ لما أنه شغل بما لا يعني، وهذا لا بأس به، كما حكي عن عمر بن عبد العزيز وأبي حنيفة والشافعي قالوا: تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا. والعمرية من المعتزلة -وهم أصحاب عمرو بن عبيد أحد الرئيسين وأتباعه- قالوا: كلا الفريقين في كل وقعة فاسقان. وقال الواصلية أصحاب واصل بن عطاء رئيسهم: أحد الفريقين لا بعينه فاسق، واتفقوا كلهم على رد شهادة الفريقين ولو على باقة بقل. والجمهور على إصابة عثمان وعلي.

(٣) قوله: من المنازعات: [لقصة فدك وما نقموا به على عثمان.]

(٤) قوله: والمحاربات: [فيه إشارة إلى كون معاوية من أكابر الصحابة؛ لأن ضمير قوله: «بينهم» راجع إلى أكابر الصحابة، ولفظ المحاربات جمع، فلا يختص بوقعة الجمل.]

(٥) قوله: وأحزابه: [كعمرو بن العاص وابنه عبد الله والنعمان بن بشير.]

(٦) قوله: ولا على الحجاج: [بن يوسف ممن قتل مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا صبرا، كما عند الترمذي.]

(٧) قوله: وما نقل من النبي ﷺ إلخ: [وكان ذلك في حق بعض المنافقين علم نفاقهم بالوحي وكذا موهم عليه.]

من اللعن لبعض من أهل القبلة؛ فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، وبعضهم[١] أطلق اللعن عليه؛ لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين، واتفقوا[٢] على جواز اللعن على من قتله، أو أمر به، أو أجازه ورضي به.

بالكشف والإلهام والوحي — وإن لم يثبت أمره بقتله — أي على يزيد — أي أجازه، أو نطق — وكتبه إلى ابن عمه عبيد الله بن زياد عامل الكوفة

والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك[٣] وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر[٤] معناه وإن كان تفاصيله آحادا، فنحن لا نتوقف[٥] في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه.

أي المعنى الذي هو القدر المشترك من معاني الآحاد — من عساكره وأمرائه في ذلك

---

(١) قوله: بعضهم إلخ: تعقبه القاري في «شرح الفقه الأكبر» أولا بمطالبة تصحيح النقل وتعيين الناقل، وأنه ممن يعتمد عليه، فلا ينبغي له أن يبهم قائله. وثانيا بأنه يطالب بإثبات أمره بقتل الحسين. وثالثا بإثبات ترتب كفره عليه، وكلاهما ممنوع. ثم استند بقول الغزالي: إنه لم يثبت أمره به أصلا، وإنه لا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق، بل لا يجوز أن يقال: ابن ملجم قتل عليا، ولا أبو لؤلؤة قتل عمر؛ فإنه غير متواتر.

(٢) قوله: واتفقوا: [قال القاري: الاتفاق عجيب بعد الاختلاف على أن الجمهور اتفقوا على عدم جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه بتعيين اسمه.]

(٣) قوله: بذلك: [حين بلغه رأس الحسين وحرمه وأهل بيته في الشام.]

(٤) قوله: تواتر إلخ: أورد عليه علي القاري بوجوه ثلاثة، الأول: أنه لم يثبت بخبر الواحد أصلا فضلا عن التواتر. والثاني: أنه لو سلم فقتل غير الأنبياء حتى الشيخين ليس بكفر إلا بالاستحلال، ولا يطلع عليه إلا عالم الغيب، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. والثالث: أنه لو سلم أنه كفر فلا يجوز اللعن على معيّن ولو كافرا؛ لجواز حسن خاتمته وموته على الإسلام وتوفيق التوبة، إلا إذا ثبت الموت على الكفر بالنص كأبي لهب وفرعون. انتهى لكن ذكر السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: أنه سر بقتلهم فقد ثبت رضاه. نعم الشهرة في العامة غير دليل على الثبوت آحادا أو شهرة فضلا عن التواتر، لكنه ذكر أيضا أنه ندم بعد ذلك كما أمر. وأما قتل غير الأنبياء فالأصل أنه غير كفر، لكنه خالفه بعض العلماء، كمن قال: سب الشيخين أو قتل علي كفر؛ لما أن قاتله أشقى الأمة. ووجه القاري قول أحمد بكفره: بأنه صدر منه ما يكفره: إني جازيتهم بما فعلوا بأشياخي يوم بدر. وقد عرفت ما احتج به عليه أحمد. وأما كونه نظير قتل عمار ففيه خفاء؛ لأنه كان عن استحلال، ولأنه كان بتأويل، ولأنه لم يكن فسقا ولا معصية بل خطأ عن اجتهاد. وصدر عن القاري مؤاخذات على عبارة الشارح أيضا، وعنها مخلص لا نذكرها مخافة الإطالة.

(٥) قوله: لا نتوقف: [أي لا نتردد، بل نجزم بكفره وسوء عاقبته أيضا، كما يدل عليه آثار ما وقع بعده.]

من أفاضل الصحابة وأفضلهم الخلفاء الأربعة

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشّرهم النبي ﷺ

بلفظة واحدة مرة

حيث قال عليه السلام: «أبو بكر[1] في الجنة[2]، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، وزبير[3] في الجنة، وعبد الرحمن في الجنة، وسعد[4] بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».

بن عبيد الله التيمي — بن العوام — بن عوف

هو زوج أخت عمر

وكذا نشهد بالجنة لفاطمة[5]، والحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة[6] نساء أهل الجنة، ....

الزهراء البتول

---

(١) قوله: أبو بكر إلخ: هذا لفظ الترمذي أخرجه من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعا، وكذا من حديث سعيد بن زيد ورجحه. وفي طريق ذكر التسعة، وأوله: «عشرة في الجنة»، وآخره: سكت عن العاشر. فقال القوم: ننشدك الله يا أبا الأعور من العاشر؟ قال: نشدتموني بالله، أبو الأعور في الجنة. وهذا من طريق حميد بن عبد الرحمن عنهما. وأخرج عن عبد الله بن ظالم عن سعيد قال: أشهد على التسعة أنهم في الجنة، ولو شهدت على العاشر لم آثم. قيل: وكيف ذاك؟ قال: كنا مع رسول الله ﷺ... قال: رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف. قيل: فمن العاشر؟ قال: أنا. قال الترمذي: حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن سعيد بن زيد، ثم أخرجه عن عبد الله بن الأخنس عن سعيد وحسنه. والحديث أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه والضياء في «مختارته» عن سعيد. وفي بعض طرق الحديث: «النبي في الجنة، أبو بكر» الحديث. ولم يذكر أبا عبيدة. به يظهر أن الكثرة وجدت في الطبقة الثانية، فيكون مشهورا، أو من الآحاد لا متواترا، فلا قطع به، بل من جهة أن لهؤلاء مناقب منفردة أيضا بها يقطع ببشارتهم، وكذا وردت البشارة لغيرهم، فلا حصر يقصد كما يذكره الشارح، وإنما إفحامه؛ إرغاما لأنوف المبتدعة، وإظهارا لما وردت لهم مرة واحدة مشتركة.

(٢) قوله: الجنة: [أي من أول الأمر، وإلا فكونها مقرا بالمآل نصيب كل مؤمن.]

(٣) قوله: وزبير: [هو ابن أخي خديجة وابن عمة بعلها.]

(٤) قوله: وسعد: [هو أول من رمى بسهم في سبيل الله، وأول من جمع له النبي أبويه.]

(٥) قوله: لفاطمة: [ولأمها خديجة وعائشة بما ورد لهما فيه أخبار صحيحة.]

(٦) قوله: سيدة إلخ: أخرجه الحاكم عن أبي سعيد رفعه به، في آخره: «إلا مريم بنت عمران»، والشيخان عنها رفعته: «يا فاطمة، ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين»، وأخرج الترمذي عن حذيفة رفعه: «إن هذا ملك لم ينزل الأرض قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه أن يسلم علي ويبشرني بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». وحسنه الترمذي، وأخرجه أحمد والنسائي وابن حبان عنه، وأخرج البخاري وأبو يعلى وابن حبان والطبراني =

وأن الحسن والحسين سيدا[1] ....

= والحاكم عن أبي سعيد رفعه: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، إلا ابني الخالة عيسى ابن مريم ويحيى بن زكريا. وفاطمة سيدة نساء أهل الجنة إلا ما كان من مريم». وللحديث طرق. ولها ﷺ مناقب جمة. والاختلاف في الفضل بينها وبين خديجة ومريم وآسية وعائشة مشهور ذكرنا نبذا منه في حواشي «المسند»، لكنه مشكل بعد هذه النصوص الصريحة.

وورد في بشارة ذريتها بالجنة أيضا، كما روى البزار والطبراني وأبو نعيم وتمام في «فوائده» مرفوعا: «فاطمة أحصنت فرجها، فحرم الله ذريتها على النار»، والحافظ أبو القاسم الدمشقي مرفوعا: «إن الله قد فطمها وذريتها من النار»، والنسائي: «إن ابنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض ولم تطمث، وإنما سماها فاطمة؛ لأن الله فطمها ومحبيها عن النار». وأخرج الطبراني بسند ثقات مرفوعا: قال لها: «إن الله غير معذبك ولا أحدا من ولدك». وحديث: «حوراء لم تحض» الحديث أخرجه الخطيب عن ابن عباس رفعه، وفيه أحمد بن جميع. وحديث «فطم محبيها» أخرجه عن أبي هريرة، وفيه محمد بن زكريا، وذكره ابن الجوزي في «الموضوعات». وحديث تحريم ذريتها على النار أخرجه ابن عدي عن ابن مسعود مرفوعا وضعفه هو والعقيلي، وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي. وأخرجه ابن شاهين وابن عساكر من وجه آخر، ورواه المهرواني عن حذيفة والخطيب من طريق أبي نعيم، والطبراني عن ابن عباس. انتهى ولفظ «الذرية» لها عام لأولادها البطنية وغيرها، أي أولاد أولادها وإن سفلت.

ثم فضلها على النساء ظاهر، وبه صرح السبكي وغيره، لكن قال السالمي: فضلها على عائشة مذهب الشيعة، وعندنا عائشة أفضل منها كأبي بكر من علي. انتهى وهذه طريق تعدية للفضل كما مر في أولاد الخلفاء، لكن قضية قولهم في منشأ الفضل الكلي: هو فضل خديجة بسوابقها، وفضل فاطمة بشرف جوهرها، وعائشة بفقاهتها. ثم اعلم أن النساء المؤمنة أفضل من الحور العين؛ لحديث أم سلمة: قلت: يا رسول الله، نساء الدنيا أفضل أم الحور العين؟ قال: «نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة». قلت: يا رسول الله، وبم ذلك؟ قال: «لصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل»، أخرجه الطبراني في «معجمه الأوسط» و«الكبير».

(١) قوله: سيدا إلخ: له طرق، منها: ما مر، ومنها حديث أبي سعيد أخرجه أحمد والترمذي، وحديث علي وحديث جابر وحديث أبي هريرة وحديث أسامة وحديث البراء أخرجها الطبراني، وحديث ابن مسعود أخرجه ابن عدي في «كامله» كلهم مرفوعا بهذا اللفظ، وحديث علي وحديث ابن عمر أخرجهما ابن عساكر، وحديث ابن عمر أخرجه ابن ماجه والحاكم، وحديث قرة وحديث مالك بن الحويرث أخرجهما الطبراني، وحديث ابن مسعود أخرجه الحاكم، كلهم مرفوعا: «ابناي هذان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأبوهما خير منهما». وحديث جابر أخرجه أبو يعلى في «مسنده» مرفوعا: «من سره أن ينظر إلى سيد شباب أهل الجنة فلينظر إلى الحسن». وأخرج الطبراني عن عقبة بن عامر رفعه: «الحسن والحسين سيفا العرش، وليسا بمعلقين». ولهما ﷺ مناقب جمة، وهذا الحديث بلفظه أخرجه مسلم من حديث حذيفة مرفوعا، وصححه الترمذي من حديث الخدري، وزيادة استثناء «ابني الخالة عيسى ويحيى» عند أحمد، وصححه بها ابن حبان والحاكم. وما قاله ابن معين: إنه باطل من حديث أبي معاوية عن الأعمش عن عطية عن أبي سعيد. انتهى وذلك لأنه =

شباب[١] أهل الجنة. وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر[٢] مما يرجى لغيرهم[٣] من المؤمنين.

ولا نشهد[٤] بالجنة[٥] والنار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين[٦] من أهل الجنة[٧]، والكافرين من أهل النار.

خالدين فيها أبدا

أي الإقامة

ونرى[٨] المسح على الخفين في السفر والحضر

حالة العجلة والسير وحالة الاستقرار

لأنه وإن كان زيادة على الكتاب،..........................

بتخصيص العام أو تقييد المطلق

= رواه عن أبي معاوية سويد بن سعيد، فقد رده الدارقطني بأنه وجدته في مسند إسحاق بن إبراهيم المنجنيقي وكان ثقة رواه عن أبي كريب عن أبي معاوية سواء، فتخلص سويد.

(١) قوله: شباب: [خصوص الشباب غير ملحوظ، وأتى به؛ لحالهما كما في حق الشيخين: «سيدا كهول أهل الجنة»، وإلا فلا كهل في الجنة.]

(٢) قوله: أكثر: [فيما صدر منهم في صورة شر، لا عن قصد وعزيمة.]

(٣) قوله: لغيرهم: [لما لهم من الفضل وقرب الحق.]

(٤) قوله: ولا نشهد إلخ: فيه أنه قد ورد لغير هؤلاء بأعيانهم أيضا كثيرا، فوجب الشهادة، كما عند مسلم في جدنا عبد الله ابن سلام: «إنه في الجنة». وقد ورد: «إنه عاشر عشرة»، وكذا لخديجة وعائشة وجميع أهل بدر والحديبية، بل أثبت ابن حزم أن الصحابة كلهم في الجنة وقد سبق، فتذكر.

(٥) قوله: بالجنة: [لا ابتداء ولا بقاء؛ لعدم علمنا بالغيب.]

(٦) قوله: بأن المؤمنين: [بما ورد من الأخبار تواترا.]

(٧) قوله: من أهل الجنة إلخ: ولو بالآخرة، ونصوص القرآن له شاهدة وعليه يحمل حديث عبادة رفعه: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرم الله عليه النار». أخرجه الترمذي وصححه، وقال: وفي الباب عن أبي بكر وعمر وعلي وطلحة وجابر وابن عمر وزيد بن خالد. انتهى حمله عليه الترمذي نقلا، لكنه خلاف ظاهر اللفظ، وهو أحق أن يستدل به على البشارة لكل مسلم، وأجلى مما استدل به ابن حزم في حق الصحابة، إلا أن يراد بالشهادتين الكاملتان، حتى لا يشوبهما شيء من الذنب؛ فإنه منزل لهما كما تقدم، فتذكر.

(٨) قوله: ونرى إلخ: مسألة فقهية اعتبرها أبو حنيفة وغيره من علامات أهل السنة والجماعة، ومما به الامتياز لهم عن غيرهم، وأجمع على جوازه حضرا وسفرا من يعتد به في الإجماع، حتى يجوز للمرأة ملازمة البيت والزمن الذي لا يمشي. وأنكرته =

أي عن جوازه ومنعه

لكنه بالخبر (١) المشهور. وسئل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين، فقال: جعل (٢)

بل المتواتر — لمسحه على خفيه، لا يجب عليه فيها نزعهما — أي شرع وقرر

رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليها للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم. وروى أبو بكر (٣) رضي الله عنه عن

في المسح على الخفين

رسول الله ﷺ أنه قال: «رُخِّص (٤) للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يومًا وليلة، إذا تطهر (٥)

أي أجاز، مشير إلى كون الغسل عزيمة — الإضافة لأدنى ملابسة — بالساعات أو الصلوات — أي توضأ

فلبس خفيه: أن يمسح عليهما». ....

يوشيد — مقول لقوله: «رخص»، أو نائب فاعل

= الشيعة والخوارج، ولا يعتد بهم، والمشهور عن مالك جوازه سفرا وحضرا كمذهب الجماهير. وقد روى محمد عنه في «موطئه» خلافه وتعقبه.

(١) قوله: **بالخبر إلخ:** أي الحديث المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب، وهو ههنا قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦) بالنصب أو جر الجوار. والظاهر أنه خبر متواتر كما ستعرفه، وقد بسطنا المقام في «صرح الحماية». وعند الشافعي: يجوز الزيادة بخبر الواحد أيضا. وقد يحمل قراءة الجر على حالة التخفف، وينافيه الغاية.

(٢) قوله: **جعل إلخ:** أخرجه مسلم من طريق شريح بن هانئ: أتيت عائشة أسألها عن المسح على الخفين، فقالت: عليك بابن أبي طالب، فاسأله؛ فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ، فسألناه. فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم. وفي لفظ: ائت عليا؛ فإنه أعلم بذلك مني. فأتيت عليا، فذكر... الحديث. وسيجيء روايته عن عائشة أيضا يظهر بها علمها أيضا به. ورواه أبو حنيفة في «مسنده»، وشرحناه في حواشيه. وأخرجه في «الإمام» من طريق آخر عنه، وأبو العباس في «جزئه».

(٣) قوله: **أبو بكر:** [الظاهر أنه أبو بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة، مشهور بكنيته أيضا.]

(٤) قوله: **رخص إلخ:** أخرجه ابن حبان في النوع الأول من القسم الرابع من «صحيحه» من طريق عبد الرحمن عن أبيه أبي بكر الصديق رفعه: وقّت في المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم يوم وليلة. ثم في التوقيت أخبار كثيرة سيأتي نبذ منها.

(٥) قوله: **إذا تطهر إلخ:** قد عرفت أنه ليس في حديث أبي بكر، لكن أخرج الشيخان من حديث المغيرة ما يشير إليه؛ إذ فيه: «دعهما؛ فإني أدخلتهما طاهرتين». نعم روى الدارقطني من حديث أبي بكرة رفعه: أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوم وليلة، إذا تطهر، فلبس خفيه أن يمسح عليهما. **قلت:** لعل لفظ «أبو بكر» في نسخة الشرح على ما عندنا من غلط الناسخ، وإنما هو أبو بكرة، فسقط التاء عن القلم؛ فإن لفظ الشارح لفظ حديث أبي بكرة بعينه مع الزيادة، وبها استدل الشافعية على كمال الطهارة عند لبسهما، لكن في سنده مهاجر بن مخلد، قال ابن أبي حاتم عن أبيه: لين الحديث، ليس بذاك، وليس بالمتقن يكتب حديثه. وكان وهيب يعيبه، ويقول: لا يحفظ، لكن قال ابن معين: صالح، وذكره ابن حبان في «الثقات». وقال الساجي: صدوق معروف، وليس قول من قال فيه: مجهول، بشيء. ثم حديث مهاجر عن عبد الرحمن عن أبيه أبي بكرة أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه»، والطبراني في «معجمه»، والبيهقي في «سننه»، وحسنه البخاري على ما نقله الترمذي عنه في «علله»، لكن الحديث روي بالواو أيضا في قوله: «فلبس إلخ»، مع أنه يمكن أن =

وقال الحسن(١) البصري رحمه الله: أدركتُ سبعين نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين.
أي شخصا يعتقدون جوازه

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلتُ بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار. وقال
ظاهرا بلا خفاء وصولا ودلالة

الكرخي رحمه الله: أخاف الكفر على مَن لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز
لانجراره إلى إنكار المتواتر الشرعي

التواتر(٢).
أي في مقامه

وبالجملة مَن لا يرى المسح على الخفّين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه
لتأويل وتسويل بجهله أنه لا يجوز نسخ الكتاب بأخبار الآحاد الخادم النبوي عشر سنين

= يراد بالتطهر طهارة الرجلين.

(١) قوله: وقال الحسن إلخ: [هو ابن أبي الحسن يسار أبو سعيد تاج العرفاء.] نقله في «الإمام» عن ابن المنذر أنه قال: روينا عن الحسن أنه قال: حدثني سبعون من أصحاب النبي ﷺ: أنه مسح على الخفين. وقال ابن عبد البر في «الاستذكار»: روى عنه المسح نحو أربعين من الصحابة، ولم يرو عن أحد منهم إنكاره، إلا عن ابن عباس وعائشة وأبي هريرة، فأما ابن عباس وأبو هريرة فجاء عنهما خلافه بالأسانيد الحسان، وعائشة أحالته على علم علي كما مر. انتهى **قلت**: جاء عنها أيضا خلافه، بل لا أصل لإنكارها، قاله الشيخ.

(٢) قوله: في حيز التواتر إلخ: فيه أخبار مرفوعة كثيرة، ١- حديث جرير البجلي وإسلامه بعد المائدة، أخرجه الستة، وابن خزيمة في «صحيحه»، والحاكم وصححه، والطبراني في أوسطه مؤرخا بحجة الوداع. ٢- وحديث المغيرة أخرجه الستة، والحاكم وصححه، ورواه الطبراني قولا مع التوقيت، وأن الخلع ناقض. ٣- وحديث سعد أخرجه البخاري وأبو حنيفة مع تصديق عمر له. ٤- وحديث عمرو بن أمية أخرجه البخاري عنه فعلا. ٥- وحديث حذيفة فعلا أخرجه مسلم والإسماعيلي في «صحيحه»، وأبو نعيم في «مستخرجه». ٦- وحديث بلال فعلا أخرجه مسلم مختصرا، والنسائي مطولا بقصته. ٧- وحديث بريدة أخرجه الخمسة عنه فعلا يوم الفتح، وأخرجه ابن مندة وصححه. ٨- وحديث علي رضي الله عنه أخرجه مسلم، ومر. ٩- وحديث صفوان بن عسال قولا مع التوقيت وعدم المسح عند الجنابة أخرجه النسائي وابن ماجه والترمذي وصححه، وابن خزيمة وابن حبان في «صحيحيهما»، وأحمد في «مسنده»، والطبراني في «معجمه». ١٠- وحديث خزيمة بن ثابت قولا مع التوقيت أخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه، وابن حبان في «صحيحه».

١١- وحديث ثوبان قولا بلفظ «التساخين» أخرجه أبو داود وأحمد والحاكم، وصححه على شرط مسلم، والطبراني. ١٢- وحديث أسامة بن زيد عن بلال فعلا أخرجه الحاكم، وصححه على شرط مسلم، وابن خزيمة في «صحيحه». ١٣- وحديث عمر تقريرا أخرجه ابن ماجه، ورواه البزار في «مسنده»، وفيه توقيت، وأبو يعلى، وفيه شرطية الطهارة عند اللبس، والدارقطني في «علله». ١٤- وحديث أبي بن عمارة قولا مع عدم التوقيت أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم. ١٥- وحديث سهل بن سعد فعلا وقولا أخرجه ابن ماجه وابن السكن. ١٦- وحديث أنس فعلا أخرجه ابن ماجه وابن حبان في «صحيحه» =

....

= والطبراني في «أوسطه». ١٧- وحديث عائشة قولا من طريق شريح عنها مع التوقيت، أخرجه النسائي في «سننه الكبرى»، ورواه الدارقطني من وجه آخر عنها فعلا، وفيه: يمسح منذ أنزلت عليه سورة المائدة حتى لحق بالله تعالى. وهو سد لباب النسخ ونسخ للمائدة. ١٨- وحديث أبي بكر، ومر. ١٩- وحديث عوف بن مالك قولا مع التوقيت أخرجه أحمد وإسحاق والبزار في «مسانيدهم»، والطبراني في «أوسطه»، قال أحمد: أجود حديث في المسح؛ لأن تبوك آخر غزوة غزاها. ٢٠- وحديث أبي بكرة وقد مر.

٢١- وحديث أبي أيوب فعلا أخرجه ابن راهويه في «مسنده»، والطبراني. ٢٢- وحديث أبي هريرة فعلا، وفيه: «إني أدخلتهما وهما طاهرتان» في جواب «رجليك لم تغسلهما». أخرجه أحمد والبيهقي في «سننه»، ورواه ابن أبي شيبة والبزار قولا مع التوقيت. ٢٣- وحديث أبي برزة الأسلمي فعلا أخرجه البزار في «مسنده». ٢٤- وحديث ابن عباس فعلا أخرجه هو، وحديث جابر فعلا دواما إلى الموت أخرجه هو بلا دوام، والطبراني معه، وأخرجه الترمذي عنه أنه السنة. ٢٥- وحديث سلمان فعلا أخرجه ابن حبان في «صحيحه». ٢٦- وحديث ربيعة بن كعب فعلا أخرجه الطبراني والعقيلي، وأعله بالواقدي. ٢٧- وحديث أسامة بن شريك فعلا بالتوقيت حضرا وسفرا أخرجه أبو يعلى. ٢٨- وحديث البراء قولا مع التوقيت أخرجه الطبراني، ورواه ابن عدي في «كامله»: يمسح على الخفين حتى قبض. وأعله بسوار بن مصعب. ٢٩- وحديث عوسجة بن مسلم عن أبيه فعلا أخرجه الطبراني والبزار، وأعله، وصوَّبه في «الإمام» من رواية عبد الله بن أحمد. ٣٠- وحديث أبي طلحة فعلا أخرجه الطبراني في «صغيره».

٣١- وحديث أوس الثقفي فعلا أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه». ٣٢- وحديث يسار قولا مع التوقيت أخرجه العقيلي في «ضعفائه»، وأعله بالهيثم. ٣٣- وحديث ابن مسعود تقريرا مع التوقيت أخرجه ابن عدي في «كامله»، والبزار في «مسنده»، وأعله ابن عدي بسليمان بن يسير عن ابن معين والبخاري، وأخرجه الطبراني في «أوسطه» من وجه آخر عنه، لكن أبا عبيدة منقطع عن أبيه عبد الله. ٣٤- وحديث أم سعد الأنصارية فعلا أخرجه ابن عدي، وأعله بمحمد بن زاذان، وأخرجه أبو عبيد في «معرفة الصحابة» من وجه آخر. ٣٥- وحديث خالد بن عرفطة قولا مع التوقيت أخرجه مسلم بن سهل الواسطي في «تاريخ واسط». ٣٦- وحديث أبي أمامة فعلا أخرجه الطبراني والعقيلي، وأعله بمروان بن أبي سلمة مجهول. ٣٧- وحديث عبادة ٣٨- وحديث ثوبان وأبي أمامة ٣٩- وحديث الشريد ٤٠- وحديث عبد الله بن رواحة وأسامة بن زيد ٤١- وحديث عبد الرحمن بن حسنة ٤٢- وحديث عمرو بن حزم كلهم فعلا.

٤٣- وحديث يعلى بن مرة وأسامة بن شريك قولا مع التوقيت ٤٤- وحديث عبد الرحمن بن بلال ٤٥- وحديث عمرو بن بلال، هذه كلها أخرجها الطبراني في «معجمه». ٤٦- وحديث عبد الله بن عمر فعلا وقولا أخرجه الطبراني في «أوسطه» من طريق سالم عنه بسند ثقات ووجه صحيح، وقولا توقيتا من طريق نافع عنه بسند لا مغمز فيه. ٤٧- وحديث مالك بن سعد قولا مع التوقيت، أخرجه أبو نعيم في «معرفة الصحابة». ٤٨- وحديث مالك بن ربيعة فعلا وقولا مع =

فوق محبة الصحابة
عن أهل السنة[١] والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين، وتمسح على الخفين.
بنقمة وصادرة وبادرة

ولا نُحرِّم[٢] نَبِيذَ التمر

[وفي نسخة: «الجرة». (مصحح)]

خرماخشك على زنة «حبيب»: انگورخشك
وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع، كما في
بفتحتين: سفال سوزش وتيزي
بآب انداخته شود
الفقاع[٣]، كأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام[٤]؛ لما كانت الجرار أواني الخمور، ثم نسخ[٥]، فعدم
عند الترخيص وتسهيل الأمر
شراب جو
تحريمه من قواعد أهل السنة[٦]، خلافًا للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد، وصار مُسكِرًا؛
أي زاد في الشدة بالانتباذ
أي النبيذ
فإن القول بحرمة[٧] قليله[٨] وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة.

= التوقيت أخرجه هو. ٤٩- وحديث أبي ذر فعلا بلفظ «الموقين» أخرجه الطبراني في «أوسطه». فانظر إلى هذه الكثرة، وأكثرها صحيحة، وفيها التوقيت، وفي أسانيد أكثر أحاديث عدم التوقيت كلام عرف في موضعه، ولذا اختار الجمهور التوقيت، وهو الأصل في خلاف الأصل.

(١) قوله: عن أهل السنة: [أي سنة الشارع وما عليه جماعة الصحابة.]

(٢) قوله: ولا نحرم إلخ: أحاديث شربه قد أخرجها مسلم في «صحيحه» من طرق عن ابن عباس وغيره، وفيها: «تمرة طيبة وماء طهور». وكذا أحاديث جواز الانتباذ كثيرة، وأخرج ابن حبان في «صحيحه» عن ابن مسعود: «إني نهيتكم عن نبيذ الأوعية ألا وإن وعاء لا يحرِّم شيئا، وكل مسكر حرام».

(٣) قوله: الفقاع: [بوزه كه از برنج مى سازند ونشه مى آرد يا شراب غير مسكر.]

(٤) قوله: في بدء الإسلام: [عند التشديد في باب الخمر حتى حرم الحنتم والنقير والمزفت.]

(٥) قوله: ثم نسخ إلخ: أخرجه مسلم من حديث بريدة، وذلك كما نسخ تحريم الانتباذ.

(٦) قوله: من قواعد أهل السنة: [أي من مميزاتهم، لا من مقدمات عقائدهم كأنه اسم لهم وخاصة.]

(٧) قوله: بحرمة إلخ: لحديث: «كل مسكر حرام». أخرجه مسلم وابن حبان وعبد الرزاق عن ابن عمر مرفوعا، وروى ابن أبي شيبة عن الضحاك عن ابن عباس: النبيذ الذي إذا بلغ فسد، وأما ما ازداد على طول الزمان جودة فلا خير فيه. وروى محمد في «الآثار» عن ابن زياد أنه أفطر عند ابن عمر فسقاه شرابا، فكأنه أخذ منه، فلما أصبح غدا إليه، فقال له: ما هذا الشراب، ما كدت أهتدي إلى منزلي؟ فقال ابن عمر: ما زدناك على عجوة وزبيب. وابن زياد مجهول، والضحاك منقطع عن ابن عباس. وقد روى مسلم من حديث الخدري جواز انتباذ زبيب وتمر على حدة، لا خلطا، والمراد به الشدة، كما رواه محمد في «الآثار» عن النخعي، فافهم.

(٨) قوله: قليله: [أي قليل ذلك اشتد، وهو إضافة الصفة أو الفرد إلى الكلي.]

ولا يبلغ[١] وليٌّ[٢] درجة الأنبياء

في الفضل والقرب عند الله — ولقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ (الأنعام: ٨٢)

لأن الأنبياء معصومون، مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي ومشاهدة الملَك، مأمورون

(وهو قرب صوري معبر عن قرب معنوي — أي خوف سوئها؛ فإنهم أهل الجنة بالقطع)

بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام، بعد الاتصاف بكمالات الأولياء. فما نُقِل عن بعض الكرامية[٣]

(النافعة — النبيين إلخ)

من جواز كون الولي أفضل من النبي: كفرٌ وضلالٌ.

نعم، قد يقع تردُّدٌ[٤] في أن مرتبة النبوة أفضل[٥] أم[٦] مرتبة الولاية، بعد القطع[٧] بأن النبي

(أي هذا الوصف)

متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبيّ.

---

(١) قوله: ولا يبلغ إلخ: [قال القونوي في «شرح عمدة النسفي»: ونبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ولقد ضل أقوام بتفضيل الولي على النبي حيث أمر موسى بالتعلم من الخضر وهو ولي، والمعلم أعلم وأفضل. قلنا: الخضر نبي على المختار، ولو لم يكن فهذا ابتلاء في حق موسى عليه السلام على أن أهل الكتاب يقولون: موسى هذا ليس موسى بن عمران، بل موسى بن ميشا. **قلت**: هذان الجوابان الأخيران لا يخفى ما فيهما.] أي في القرب الرباني، والكرامة عند الله، وهو الفضل الكلي، لا في أمور جزئية أخرى.

(٢) قوله: ولي: [لأن الولي يصير وليا بقوة إيمانه بالنبي مع ضم أمور أخر، فلا يكون مساويا له ولا أفضل.]

(٣) قوله: عن بعض الكرامية: [ولا غضاضة في طلب موسى العلم من الخضر؛ لأن الزيادة في العلم مطلوبة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، وفيه ما فيه.]

(٤) قوله: تردد: [بعض الناس كبعض الصوفية.]

(٥) قوله: أفضل إلخ: أي بناء على أن غاية النبوة تكميل الأغيار، وهو متعد أقوى من الكمال في نفسه، وهو اللازم، فهو مرتبة فوقه، وبعده صعودا، وأيدوه بحديث «فضل العالم على العابد». ومن قدم الولاية زعم أن النبوة سفارة بين الله وعباده، وتبليغ أحكامه بينهم، والقيام بخدمة مصالح العباد. وأجيب بأنه قياس على مجالس الملوك، وهو فاسد، بل مقام جمع الجمع يناله الأنبياء، ومن تلاهم من الأصفياء، وهو أن لا يحجبهم الكثرة عن الوحدة، ولا الوحدة عن الكثرة، وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف، وهو مقام عموم الأولياء. فما نقل عن بعض الصوفية أن الولاية أفضل معناه ولاية النبي أفضل من نبوته، وصرح الشيخ المجدد أن بداية النبوة تنتهي دونها غاية الولاية ونهايتها. وما نقل عن بعضهم خلافه ففي ولاية النبي ونبوته ممكن التصور، لا في غيرهما.

(٦) قوله: أم: [الظاهر لفظة «أو» لكنه صار شائعا.]

(٧) قوله: بعد القطع: بأن النبي لا يخلو عن الولاية بل عن كمالها، وبأنه ولو أدنى الأنبياء أفضل من أعلى الأولياء ومن الصديقين والأقطاب، وهذا من ضروريات ومنصوص عليه في الأخبار النبوية صراحة، وفي القرآن إشارة كقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ الآية (النساء: ٦٩). ومن هذا وقع من شيوخنا إكفار الروافض الذين فضلوا عليا المرتضى على الرسل غير أولي العزم والأنبياء اتفاقا، وعلى الرسل أولي العزم =

ولا يَصِل العبد(١) ما دام عاقلًا(٢) بالغًا إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي

أي إلى مقام سقوطهما

لعُمومِ(٣) الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماعِ المجتهدين على ذلك. وذهب بعض

الشرعية بلا خصوص وقت — وهو حجة — أي عدم السقوط أو عدم الوصول

الإباحيين(٤) إلى أن العبد إذا بلَغ غاية المحبة وصفاء قلبه، ....

= اختلافا. وبعد القطع بأن كلا من ولاية النبي ونبوته أفضل وأسنى وأقوى بكثير من ولاية الولي، وإنما الخلاف في تفاضل وصفي ولاية النبي ونبوته، لا في ولاية الولي ونبوة النبي، ولا في ولايتي النبي والولي. وقد انكشف لبعض المشايخ مرتبة هي أقصى مدارج الولاية يسمى صاحبها الإمام وقطب الإرشاد بالأصالة، كأنه ميزاب الفيوض الباطنة الربانية والأسرار الملكية العالية، لا يحصل لأحد منها شيء إلا بوسطه، ولا منصب من مناصب الولاية ولا ما يتعلق به إلا به، وهو الولي المتصرف الأفسر، وكان ذلك من عهد آدم وخلقه منوطا بروح علي المرتضى مستمرا إلى ظهور عنصره. ثم بمجموعهما إلى قبضه وتوفيه، ثم بابنه الحسن، ثم بالحسين، ثم بابنه علي، ثم بابنه محمد، ثم بابنه جعفر، ثم بابنه موسى، ثم بابنه علي الرضا، ثم بابنه محمد التقي، ثم بابنه علي النقي، ثم بابنه الحسن العسكري إلى ظهور الشيخ عبد القادر الجيلي ﷺ ثم بعنصره إلى حياته، وبروحه بعد وفاته إلى ظهور المهدي الموعود، ثم بروحه المتعلق بجسده إلى حياته، ثم بروحه إلى نفخ الصور. وقال المجدد للألف في مكاتيبه: رأس قطب المدار تحت قدم علي المرتضى، ويشاركه فيه سيدة النساء الزهراء وابناهما الحسنان، يتصرف فيما تحته بهذه العلاقة والقوة وجهات وجوههم. والترتيب الأول نقله بعض القضاة في سيفه المسلول.

(١) قوله: **العبد**: [بالغرق والانهماك في العلوم أو العبادات.]

(٢) قوله: **عاقلا إلخ**: خرج به الصبي والمجنون والمبرسم والمغشي عليه إذا امتد عليه الغشي وأمثاله؛ فإنه غيرهم. الخطاب وهو شرط التكليف، ولعل السر أن الظاهر عنوان الباطن، والحوادث متجددة الأحوال متعاقبة الشؤون لمحة فلمحة، مقتضية العوارض متقدمة اللواحق على تصرم الزمان واستمراره وسيلانه، والوجودات اللاحقة المزيلة للأعدام السابقة أو اللاحقة -وهي النعم الإلهية- متوالية متصلة اتصال الحركة، لها أفراد آنية وزمانية غير متناهية موجودة بالقوة، وفرد زماني تدريجي سيال كالآن السيال والحركة بمعنى التوسط والنقطة الراسمة، وهذه من شواكل الباطن تمطر عليه من سحب الظاهر غالبا، فما لم يتعرض بأمور وشواغل منقية مشرقة منيرة للظواهر لم يتصور بقاء صفاء الباطن على الاستمرار؛ لعدم بقاء الظاهر عليه؛ بناء على كون الشؤون متجددة، فالبواطن كالأمهات السفلية، والظواهر كالآباء العلوية، فكما لم يتصور استقامة العلم العنصري إلا بإقامة الأجرام الأثيرية على الفيوض المستمرة: فكذا هذا، فتدبر؛ فإنه لطيف.

(٣) قوله: **لعموم إلخ**: [ولقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦).] ولأنه ﷺ مأمور بالعبادة إلى الموت؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)، وقد أجمع المفسرون على أن المراد باليقين الموت. ولقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥). وفيه آيات كثيرة وأخبار غزيرة.

(٤) قوله: **الإباحيين**: [من الفرقة الإباحية القائل جماعتهم: إن كل شيء مباح؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، فلا واجب ولا حرام بالاختيار الكلي.]

وأختار الإيمان على الكفر من غير نفاق، سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب
ولا رياء ٢ أو وجوب مقتضاها لعدم ترك الواجب؛ لأنه لا وجوب

الكبائر. وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة[(١)]، وتكون عبادته التفكر. وهذا كفر
أي ذهب قوة وكمالا لكونها من أعمال القلب

وضلال؛ فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصًا حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن
ظاهر هدم للشرع الظاهر أي محبوبية الرسول كما مر منهم

التكاليف في حقهم أتم وأكمل[(٢)].
الشرعية ومؤاخذتهم على أدنى رتبة

وأما قوله ﷺ: «إذا أحب[(٣)] الله عبدًا لم يضره ذنب»: فمعناه[(٤)] أنه عصمه من الذنوب، فلم يلحقه
المؤذن بالسقوط ٣ ٤ بالعاقبة بالنار ٣ ٣ لا أنها تصدر عنهم لكنها لا تضرهم

ضررها.
هو العقاب

---

(١) قوله: العبادات الظاهرة: [الصادرة عنه بجوارحه.]

(٢) قوله: وأكمل إلخ: لحديث سعد بن أبي وقاص: قلت: يا رسول الله، أيّ الناس أشد بلاء؟ قال: «الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل، فيبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلبا اشتد بلاؤه، وإن كان في دينه رقة ابتلي على حسب دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي وما عليه خطيئة»، أخرجه الترمذي في «جامعه»، وابن ماجه في «سننه»، والدارمي وأحمد وأحمد بن منيع وأبو يعلى وابن أبي عمرو في «مسانيدهم»، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم، وأخرجه أيضا من طريق آخر عنه، ونحوه عند البخاري في «صحيحه»، وروى أبو حنيفة نحوه في «مسنده»، وشرحناه في حواشيه. ولذا ترى الأنبياء عوتبوا بأدنى الزلة، ومنه قول أبي سعيد الخزاز: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، أخرجه ابن عساكر في ترجمته.

(٣) قوله: إذا أحب إلخ: لم يوجد بلفظه، وروى الخطيب عن عمر مرفوعا: «كما لا ينفع مع الشرك شيء كذا لا يضر مع الإيمان شيء»، وفي سنده المنذر بن زياد الطائي، قيل: كذاب. وأخرجه الطبراني وأبو نعيم في «الحلية» من وجه، وروى العقيلي في «كتابه» عن أنس مرفوعا: «من كانت له سجية من عقل وغريزة من يقين لم تضره ذنوبه شيئا» الحديث. وفيه ميسرة بن عبد ربه كذاب. وأخرجه الحكيم الترمذي من وجه آخر، وأبو نعيم في «الحلية»، وفيه سليمان بن موسى ضعيف. وروى أحمد في «مسنده» عن أنس مرفوعا حديثا في وصف المعمَّر، وفيه: «فإذا بلغ سبعين أحبه الله وأحبه أهل السماء، فإذا بلغ ثمانين قبل الله حسناته وتجاوز عن سيئاته، فإذا بلغ تسعين غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وسمي أسير الله في أرضه، وشفع لأهل بيته». وأخرجه ابن منيع في «مسنده» بنحوه، ورواه البغوي في «معجمه» وأبو يعلى في «مسنده» عن عثمان مرفوعا، ورواه عن عائشة مرفوعا بلفظ: «من بلغ الثمانين من هذه الأمة لم يعرض ولم يحاسب وقيل: ادخل الجنة». وفي أسانيدهم كلام لكن الحديث حسن أو صحيح، وفي معناها أحاديث أخر تركناها.

(٤) قوله: فمعناه: وأما معنى ما روي عن بعض الصوفية أن السالك إذا نال مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فهو أن العارف يصدر عنه العبادة بلا كلفة ويسقط عنه مشقتها كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝٤٥ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم =

والنصوص من الكتاب والسنة **تحمل**(١) **على ظواهرها**(٢)

ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في(٣) الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة(٤) والجسمية(٥)، ونحو ذلك. لا يقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه. لأنا نقول: المراد(٦) بالنصوص(٧) ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم(٨)، ....

= ﴿مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ﴾ الآية (البقرة: ٤٥). فيكون العبادة خُلقه تصدر عنه بلا تكلف، بل طبعا وهوى من نفسه كما ذكر عن عائشة من عظيم خلقه ﷺ: كان خلقه القرآن، بل يتلذذ بالعبادة وينشرح بها قلبه ويزداد نشاطه كما روي عن أنس مرفوعا: «جعلت قرة عيني في الصلاة». أخرجه الطبراني في «أوسطه» و«صغيره»، والخطيب في «تاريخ بغداد»، والنسائي من طرق أخرى، ومؤمل بن إهاب في «جزئه» عنه بلفظ: «جعل قرة» الحديث. وابن عدي في «كامله» من وجه آخر، وأحمد وأبو يعلى في «مسنديهما»، وأبو عوانة في «مستخرجه الصحيح» والطبراني في «أوسطه»، والبيهقي في «سننه»، وآخرون من طرق. ونقل عن المرتضى أنه لو خيرت بين الجنة والمسجد لاخترت المسجد؛ لأنه حق الله سبحانه، والجنة حظ النفس. انتهى ومنه ما اختار بعض الأولياء طول الحياة على الموت مع أن فيه الوصال.

(١) قوله: تحمل إلخ: هذا أصل كبير لأهل السنة، له فروع منشعبة كثيرة، لها فروع أيضا، به يتميز الجماعة من غيرها تمام التميز، وسنذكره في الخاتمة إن شاء الله تعالى.

(٢) قوله: ظواهرها: [ظواهر معانيها لعدم الضرورة إلى الصرف.]

(٣) قوله: كما في إلخ: مثال للمنفي، لا للنفي، فالمتشابهات لفظا أو معنا كالمقطعات وآيات الصفات لا تحمل على ظواهرها مع درك الكيفية اتفاقا؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ (آل عمران: ٧). ولذا اختار السلف عدم التأويل مع الإيمان بحقيتها، والاعتراف بالعجز عن درك كيفها، وإحالته على الله تعالى احترازا عن ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، فيكون ردا على الجهمية والمجسمية المشبهة، والخلف اضطروا إلى الصرف والتأويل بإزاء أهل البدعة.

(٤) قوله: بالجهة: [كقوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ (البقرة: ١١٥)، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ (الحديد: ٤).]

(٥) قوله: والجسمية: [كقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ (الطور: ٤٨).]

(٦) قوله: المراد إلخ: أي لا مصطلح الأصول، وهو بإزاء الظاهر والمفسر، فما لا يخفى ظاهر، والظاهر المسوق له نص، ومع عدم سوغ التأويل مفسر، ومع [عدم] جواز التبديل محكم.

(٧) قوله: بالنصوص: [معناها، لا الأعم الشامل لكل نظم من القرآن.]

(٨) قوله: الظاهر والمفسر والمحكم: [ويقابلها الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.]

بل ما يعم أقسام النظم، على ما هو المتعارف.
في العرف، لا عند الأصول

والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معانٍ يدعيها[١] أهل الباطن، وهم[٢] الملاحدة، وسموا
جمع «ملحد» على غير قياس — أي معانيها الظاهرة

الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنية، لا يعرفها إلا المعلّم،
وجه التسمية — محمولة — بل كني بها عن الودائع الباطنة

وقصدهم[٣] بذلك نفي الشريعة بالكلية، إلحادٌ أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال
وقلعها وقمعها

والتصاق[٤] بكفر؛ لكونه تكذيبًا للنبي ﷺ فيما عُلِم مجيئه به بالضرورة.
دهري إطلاق عنان — وإن أقروا بحسب الظاهر بألسنتهم ما ليس في قلوبهم

---

(١) قوله: يدعيها: [أنها أريدت لا أنها لوحظت فقط.]

(٢) قوله: وهم إلخ: أي ما أراد به الصوفية؛ فإنهم حملوها على ظواهرها، ثم استخرجوا منها بعض الدقائق، لا قصدا بل إشارة، كما قال الغزالي في حديث «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب»: إنه إشارة إلى أن رحمة الله لا يدخل قلبا ارتسخ فيه صفات سبعية واتسخ بالأوساخ الشهوية.

(٣) قوله: وقصدهم إلخ: أي مقصودهم كالقول بمعنى المقول وكاللفظ والخلق، والحاصل أن مدار الشرع على إثبات الأعمال الظاهرة وإيجابها، وطلب التكاليف الجارحية، وملاك بواطنهم إسقاط كل ذلك عن النظر والاعتبار، وإدارة الأمر على الشؤون الباطنة القلبية كما قيل: أصل الصلاة مناجاة الرب بإحضار القلب، لا هذه الحركات بالجوارح، فلو ناجاه بقلبه تخلص وحنف عن ثقل شغل الذمة بالواجب.

وأصل الصوم قهر النفس في الأهوية الثلاثة التي هي أصول لذائذ الدنيا، فلو فاز بانقهارها بلا صنع كفى. وأصل الزكاة قطع عرق حب المال، وقلع هواه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ﴾ (التغابن: ١٥). وقال: ﴿لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ (المنافقون: ٩). وفيه نصوص غير محصاة. والأصل الكلي فيه حديث الحسن مرسلا مرفوعا: «حب الدنيا رأس كل خطيئة». أخرجه البيهقي في «شعبه» بسند حسن، ومراسيله صحاح إذا رواها الثقات كما قاله ابن المديني.

وقال أبو زرعة: وجدت لها أصلا ثابتا ما خلا أربعة. وأخرجه هو في «الزهد» وأبو نعيم في «الحلية» من قول عيسى ﷺ، وابن أبي الدنيا من قول مالك بن دينار في «مكائد الشيطان» له، وابن يونس في «تاريخ مصر» من قول سعد بن مسعود التجيبي في ترجمته والديلمي في «فردوسه»، وتبعه ولده من حديث علي مرفوعا بلا سند. وأصل الحج هو السير إلى الله، وأصل مناسكه السير في الله، والمكابدة والمعاناة والمقاساة فيه، فإذا نال البواطن هذه المقاصد بلا وسائل سقط الوسائط، أو هذه كلها أصول ومعان هادمة لأصل الشرع وبعثة المرسل وقامعة لمبانيها ومقاصدها.

(٤) قوله: والتصاق إلخ: التصاق للمراد، وهو معناه العرفي بمعناه اللغوي، وهو الانحراف ومأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ (الحج: ٢٥). وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ﴾ (فصلت: ٤٠). =

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة[١] على ظواهرها، ومع ذلك[٢] فيها إشارات خفية إلى دقائق، تنكشف على أرباب السلوك، يمكن[٣] التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال[٤] الإيمان ومحض العرفان.

= وقوله: «بالضرورة» أي بالبداهة وبالصراحة متعلق بقوله: «علم» لا بقوله: «بمجيئه»، ويحتمل تعلقه بقوله: «تكذيبا» أي كونه تكذيبا له ثابت بالبداهة بلا خفاء، وبالجملة هو مشير إلى ظهور كفرهم بهذا القول، ولا يراد بقوله: «بالضرورة» بالوجوب.

(١) قوله: مصروفة: أي محمولة عليها بالقصد الأول، وقد مر مثاله، وكذا صرف المتشابه عن ظاهره ليس بإلحاد، بل ولا بجريمة وإن سكت عنه السلف، ومنعه بعضهم. وقال شارح «العقيدة الطحاوية» في إثبات صفة العلو له تعالى: ومنه ما روي عن أبي مطيع البلخي أنه سأل أبا حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء هو أم في الأرض، فقال: قد كفر؛ لأنه تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وعرشه فوق سبع سماوات. انتهى

وتعقبه القاري في «شرح الفقه الأكبر» بما ذكر ابن عبد السلام في «حل الرموز» عن أبي حنيفة: من قال: لا أعرف الله تعالى في السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا يوهم أن للحق مكانا، ومن توهم له مكانا فهو مشبه. قال القاري: فابن عبد السلام من أجلّ العلماء وأوثقهم، فيجب الاعتماد على نقله، لا على ما نقله ذلك الشارح، مع أن أبا مطيع رجل وضّاع عند أهل الحديث، كما صرح به غير واحد. انتهى

قلت: هذا عجيب من القاري؛ فإنه اعتمد «الفقه الأكبر» وشرحه، وجزم بأنه مصنَّف الإمام، وكذا في «الوصية» له، وأتى في نسبتهما إليه بصيغ الجزم من أنه صنفه أوّلا وصنفها آخرا، مع أن الراوي له عن الإمام هو أبو مطيع، هذا ممن يصفه بما عرفت، ولا يتجه أيضا ما قدمنا في الذب عنه أن روايته في المذهب معتبرة، لا في الحديث، مع كونه مستبدا في المعتاد الكذب غير مبال به، فمن خف وسهل عليه ذلك في الحديث فلأن يكون في المذهب أخف عليه أولى.

ولو سلم فروايته يكون أولى وأرجح من رواية ابن عبد السلام؛ لأن البلخي سمع أبا حنيفة ذلك بأذنيه بلا واسطة بخلاف ابن عبد السلام، مع أنه يجوز أن يكون بينه وبين الإمام أيضا راوٍ ضعيف أو كذاب مثله، فلا عمدة على أنه لا يعتمد إلا عند الحجة، ولا يقبل بلا سند، حتى أن مراسيل الأئمة متكلم فيها فضلا عن ابنه ذلك، فالأولى أن يقال: إن الإمام طريقه طريقة القدماء السلف، وهو عدم الصرف والتأويل، وعدم التجاوز عن لفظ ورد في النصوص.

(٢) قوله: ومع ذلك: [أي مع هذا الصرف والعمل.]

(٣) قوله: يمكن: [صفة لـ«إشارات»، أي إشارات غير مضادة للمنطوق.]

(٤) قوله: فهو من كمال: [خبر لقوله: «ما ذهب إليه إلخ».]

وردُّ النصوصِ

بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية[١] من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد مثلًا، كفرٌ؛ لكونه تكذيبًا صريحًا[٢] لله تعالى ورسوله ﷺ، فمن قذف عائشة ﵂ بالزنى كفر.

واستحلالُ المعصيةِ صغيرةً كانت أو كبيرةً كفرٌ إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد عُلم ذلك[٣] مما سبق. والاستهانة بها[٤] كفر. والاستهزاء بالشريعة كفر؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب[٥، ٦].

---

(١) قوله: القطعية: أي بلا شبهة أصلا ولو ضعيفة في دلالتها وفي تعيين مصداقها، فلا يرد قطعية النصوص في رؤية الله تعالى يوم القيامة، وفي فضل أكابر الصحابة، ومنهم الخلفاء، وفي أفضلية الشيخين عند القائل بقطعيتها كالشيخ والأشعري، مع أنه لا يكفر أهل القبلة كما سيأتي، والمعتزلة عامتهم قائلة بأفضلية المرتضى عليهما كما مر، مع أنهم لا يكفرون به عند أحد ولا الشيعة بمجرده ولا التفضيلية. وأما قذف عائشة فتعيين المصداق فيه ضروري كتعيين أبيها الصديق في معنى الصحبة في قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ﴾ (التوبة: ٤٠)، فمنكر صحبته كافر، وإنكار صحابيته أمر آخر؛ لأنه معنى شرعي، لا لغوي، وكذا إكفار الصديقة -والعياذ بالله- ليس إنكارا للمنصوص على ذلك الوجه.

(٢) قوله: صريحا: [فيما شرعوا لهم من الدين.]

(٣) قوله: ذلك: [أي هذا الحكم، أي إكفار المستحل لها.]

(٤) قوله: والاستهانة بها: [أي زعمها هينة خفيفة.]

(٥) قوله: التكذيب إلخ: لأن التصديق يوجب الرغبة والرهبة والمهابة العظيمة في القلب، وكونه مرعوبا منقهرا منزجرا عن مظان إساءة الأدب، مستعظما مبجلا مرفلا لأمور الشرع مذلل الطبع لأوامره، ونظيره من أحضر بين يدي الملك الغالب مرعوبا يهابه يمتنع بتصديقه العياني بشأنه وقهره صدور شيء من الاستخفاف والاستهزاء والازدراء به وبأحواله وأوامره، وإلا كان معدودا من المكذبين؛ لشوكته وجلاله بالنسبة إلى نفسه بخيال من خيالاته أو مجنونا أو معتوها سفيها خارجا عن مواجب الصحو وعداد ذوي العقول.

(٦) قوله: التكذيب: [لله ولرسوله في شرعهما.]

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى[١] من أنه إذا اعتقد الحرام حلالًا، فإن كانت حرمته لعينه، وقد ثبت بدليل قطعي[٢، ٣]: يكفر، وإلا فلا، بأن يكون حرمته لغيره، أو ثبت بدليل ظني[٤]. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: مَن استحل حرامًا وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم[٥] ....

---

(١) قوله: **الفتاوى:** [من الفقه.]

(٢) قوله: **بدليل قطعي إلخ:** مما لا يكون فيه مسرح الرأي ومساغ الاجتهاد وإمكان تسلط الاحتمال والتأويل ولو ضعيفا كما أشرنا إليه، وهذا التقييد منا إنما هو على أصول الكلام، وأما على المسالك المسلوكة لأئمة الفقه ومشايخه فلا جدوى؛ لأنهم يكفرون بكثير من الأمور مما اختاره أهل البدعة، كإنكار خلافة الصديق وسب الشيخين، حتى قيل: إنه لا تقبل توبته.

(٣) قوله: **بدليل قطعي:** [من الشرع، لا العقل فقط، إلا في التوحيد وأمثاله.]

(٤) قوله: **بدليل ظني:** [أو اطمئناني.]

(٥) قوله: **ذوي المحارم:** [لقوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ (النساء: ٢٣).] تمثيل للحرام لعينه الثابت بدليل قطعي كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ﴾ الآية (النساء: ٢٣). وأمثال ذلك أصل غايات البعثة كما قال القونوي في «شرح عمدة النسفي»: إن الإنسان إما كامل غير قادر على التكميل كالأولياء، أو مكمل أيضا كالأنبياء، وإما ناقص كالجهلة، والكمال والتكميل يحصل بالكمال في قوتي النظر والعمل، ورأس الكمالات في القوة النظرية معرفة الله، وفي العملية طاعته تعالى، فمن مرتبته أعلى فيهما فهو كامل الولاية، ومن تكميله فيهما أقوى، فنبوته أكمل.

وعند مبعث نبينا ﷺ كانت الشرائع مندرسة، والحكم بأجمعها منطمسة، وآثار الظلم بادية، وأعلام الجور باقية، والكفر قد طبق الأرض بأكنافها، والباطل ملأها بأطرافها، فالعرب اتخذوا الأصنام آلهة، ووأد البنات شريعة لازمة، والسعي في الأرض بالفساد عادة دائمة، وسفك الدماء طبيعة راسخة، والنهب والإغارة تجارة رابحة، والفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطء الأمهات، والترك مثابرون على تخريب البلاد وتعذيب العباد، مواظبون على الركض في أطراف الأرض من الطول إلى العرض، وجمهور الهند لا يعرفون إلا عبادة الأوثان، وإحراق نفوسهم بالنيران، واليهود مشتغلون بالتحريف والتشبيه والتكذيب، والنصارى بالحلول والتثليث والتشبيه، فلما بعث الصادق المصدوق زالت هذه الجهالات الفاحشة والضلالات الباطلة. انتهى

وبمثل ذلك أكفر بعض العلماء يزيد بن معاوية بما أنه استحل المحرمات كنكاح الأم والأخت والبنت كما قيل، ويؤيده ما أخرجه أبو يعلى في «مسنده» من حديث أبي ثعلبة الخشني في تناجي أبي عبيدة ومعاذ إذ رفعا حديثا فيه: «إنه بدأ هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم كائن خلافة ورحمة، ثم كائن ملكا عضوضا، ثم كائن عتوا وجبرية وفسادا في الأمة، يستحلون الحرير والخمور والفروج» الحديث. وأخرج نحوه أحمد عن حذيفة، وفي معناه أخبار كثيرة. وبما أنه صدر منه بعض أمور الجاهلية =

أو شرب الخمر[١] أو أكل الميتة[٢] أو الدم أو الخنزير من غير ضرورة فكافرٌ، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال[٣] فسق.

ومَن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر[٤] كفر. وأما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة أو بحكم الجهل: لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حرامًا، أو لا يكون صوم رمضان فرضًا؛ لما يشق عليه: لا يكفر[٥].

داعية له — بقلبه — معين — كالربا أو لحم الخنزير — شاق وگران مى گذرد — ما مصدرية وهو الظاهر أو موصولة

= واستحسانها، وعوده إلى شعار أسلافه، واستخفافه واستهزاؤه للشرع والدين كما مر من إنشاد أمثال شعر ابن الزبعرى، لكن قيل: هذا لم يثبت، وأما الفعل فلا يدل على الاعتقاد.

(١) قوله: **شرب الخمر:** [لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ الآية (المائدة: ٩٠)، والأخبار فيه متواترة.]

(٢) قوله: **أكل الميتة:** [لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ المائدة: ٣).]

(٣) قوله: **بدون الاستحلال:** [أي زعمها حلالا بل اختيارها بشأمة النفس.]

(٤) قوله: **أن يسكر إلخ:** أي اعتقد شرب النبيذ البالغ إلى حد السكر متواتر الأحاديث على حرمة المسكر، لكن قد عرفت أنه مختلف فيه.

(٥) قوله: **لا يكفر إلخ:** لأن الضابط أن الحرام الذي كان حلالا في الشريعة فتمنى حله لا يكفر؛ لأن الحرمة الأبدية لاقتضاء حكمة أزلية مع قطع النظر عن أحوال أشخاص أولين وآخرين، وههنا ليس كذلك. فإن قلت: كون الحكمة موافقة لحكمة الله تعالى هو مدار التكفير، والأمر في حرمة الخمر كذلك؛ لأن تحريمها على هذه الأمة لاقتضاء الحكمة. فالجواب أن هذه الحكمة مقيدة بزمان، ومخصوصة بحق أمة خاصة لا مطلقة هي مدار التكفير، فإرادة الخروج من المطلقة خروج عن الحكمة مطلقا بخلاف الأولى؛ لكونه موافقا للحكمة بوجه دون وجه، فافترقا، كذا قيل. وتعقبه القاري بأنه لا يطابق السؤال، ولا يصح جوابا عنه؛ لأن حرمة الخمر في هذه الأمة لا يقال: إنها موافقة من وجه دون وجه. انتهى

قلت: هذا عجيب؛ لأن المجيب بصدد أن المطموح إليه في باب التكفير هو الحكمة الكلية على وجه العموم لا خصوص الحكمة، فإرادة خروج بعض أفراد هذه الأمة أيضا عن الحكمة المختصة بهم، لا مطلقا، بل المختصة ببعض أوقاتهم حيث كانت الخمر حلالا مثلا في أول الإسلام لا تكون خروجا عن مقتضى مطلق الحكمة، ولا عن قضية الحكمة المطلقة فضلا عن الحكمة مطلقا؛ فإنه أعم منهما.

قلت: لعل السر هو أن مقتضى الحكمة المأخوذة على إطلاقها يكون ظاهرا صريحا لا يخفى على أحد بخلاف قضية الخاصة؛ فإنها غامضة قد لا يدركها الخاصة أيضا، والمرء إنما يؤاخذ ويطالب على حسب قدرته في مداركه، لا فيما لا يبلغه قوة دركه.

قال القاري: وفي كون تمني أمثاله كفرا إشكال؛ لكون الأنبياء تمنوا أنهم لم يخلقوا، وتمنى آدم أنه لم يأكل من الشجرة حتى لا يقع في متاعب الدنيا، غاية الأمر أن وقوع خلاف الحكمة محال، والتمني إنما يكون محله المحال على التمني ولا تعرض له =

بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنى وقتل النفس بغير حق؛ فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذا[1]

(أي عن موجبها) (الربانية الكلية)

ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله

(بالتمني المذكور ٣) (برآمدن) (٣)

تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربّه تعالى.

(وهو كفر)

وذكر الإمام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر[2]، وفي

(حلال انگاشته)

النوادر عن محمد رحمه الله: أنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على

(أي إتيانها في دبرها) (أي المستحل) (روي عنه)

الأصح[3].

= بالحكمة؛ لا نفيا، ولا إثباتا؛ ليكون سببا لكفر. انتهى **قلت**: هذا أيضا عجيب؛ فإن الكلام في قضية الحكمة في الأوامر التكليفية، لا في الأوامر التكوينية؛ فإنه لا خلاف في عدم الإكفار بتمني خلافها؛ فإن ذلك حاصل في كل تمن، مع أن وجوب الأصلح مما لا نقول به، ولا باستلزام الإرادة للرضاء كما فصل سابقا، مستند بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧) على أن حصر التمني في المحال كما يفيده لفظه مما لا محصل له، وإنما هو أعم منه ومن الممكن المعدوم ومن الممكن الواقع المرجو وغيره كما حقق، فافهم.

(١) قوله: حرمة هذا: [أي الزنى وقتل النفس وغيرهما كالكذب والسرقة وقطع المارة.]

(٢) قوله: يكفر إلخ: لورود النص القطعي على حرمته، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فإن دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة ظاهرة، ووجه عدم الإكفار أنه ظني الدلالة؛ لأن الأمر يكون للندب، والنهي للكراهة أو التنزيه، مع أن القبح لغيره، وهو مجاورة الأذى، لكن في الأول أنه متى لم يوجد صارف بقي على حقيقته قطعا، وهذه سنة سائر الأوامر والنواهي، وإلا لجاءت كله ظنية.

وفي الثاني أن الأصل في الأحكام هو التعليل، وإذا أفضى وجود الحكم بوجود العلة إلى كونه ناشئا عن الغير لم يبق شيء حسنا لذاته ولا قبيحا لذاته؛ لأنهما لا يخلوان عن علل لهما، والظاهر ما سبق أنه ليس خلاف قضية مطلق الحكمة؛ أو أنه ليس قطعيا بالمعنى الذي قدمناه مما لا مسرح للرأي فيه. وأما الجواب عن الإيرادين فهو أن بيان العلة أولا مشعر أنه ليس بذاته قبيحا وحراما ولا مما يسري أثر العلة في المحل، ويتمكن فيه حتى كأنه يعزل اللحظ بعده عن وجود العلة، فلا يكون في ذاته محرما، فحرمته حرمة جوارية، فافهم.

(٣) قوله: على الأصح إلخ: وإن ورد فيه أخبار كثيرة وافرة الطرق مما يقطع بحرمته بملاحظة مجموعها، ذكرنا نبذا منها في حواشي «مسند أبي حنيفة»، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)؛ فإنه موضع الفرث لا الحرث، وقوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فإن المأمور به هو إتيان الفرج، لكن قد روى البخاري عن ابن عمر خلافه، فكان الأمر مجتهدا فيه، لكن قد ثبت الرجوع ممن جوزه عنه، والإجماع بعد الصحابة أو التابعين انعقد على الحرمة، =

ومن وصَفَ(١) اللهَ تعالى بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر
أي نسب إليه صفة من خصائص الإمكان وسماته — تخريكرد من باب «سمع» — واقع في الكتاب أو السنة

وعده أو وعيده: يكفر.
بالحسنى — بالسوء

وكذا لو تمنى أن لا يكون نبيٌّ من الأنبياء على قصد(٢) استخفاف أو عداوة.
«كان» تامة — أي لا يولد أو لا يبعث — أي حسبانه خفيفا أو حقيرا

وكذا لو ضحك على وجه الرضاء(٣) لمن تكلم بالكفر.

وكذا لو جلس على مكان مرتفع، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه
أحد — كصدر المجلس — من الشرع — في ألفاظ أسئلتهم أو فيما يلزمه من جوابها

بالوَسائد، يكفرون جميعًا(٤).
جمع «وسادة» بالش، بالين — السائلون والمسؤول

وكذا لو أمر(٥) رجلًا أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره بكفره. وكذا لو أفتى لامرأة ......
أو برسوله أو كتابه أو ملك من أملاكه أو المعاد وغير ذلك — صمم قصده عليه — أحد فهو مفت ماجن

= لكن الظاهر أن أحدا إذا خالفه باجتهاد منه لم يكن كافرا ولا فاسقا بل معذورا، كما هو شأن المجتهد فيه.

(١) قوله: وصف: [قال الله تعالى: ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكۡرَهُونَۚ وَتَصِفُ أَلۡسِنَتُهُمُ ٱلۡكَذِبَ﴾ (النحل: ٦٣).]

(٢) قوله: على قصد إلخ: قيل: لا حاجة إليه؛ لأن وجودهم قضية الحكمة بلا مرية، فتمني عدمهم كفر مطلقا. وأجيب بأن قضيتها تبليغ الأحكام، ويجوز إبلاغها إلى العباد بلا وسط نبي، فعدمهم لا يلزمه عدم قضيتها، حتى يكون كفرا، على أن تمنيه لغو لا أثر له في الوجود بخلاف حل الزنى؛ فإنه فعل العبد. وأورد عليه القاري أولا بأن سفارتهم لحكمة خاصة بهم وإن أمكن الإبلاغ بدونهم. وثانيا بأن الفرق غير ظاهر، بل تمني عدمهم أعم من تمني حل الزنى وقتل النفس. وثالثا أن تضمن الزنى وغيره الفساد لا يوجب كونه كفرا في البلاد، والله رؤوف بالعباد. انتهى

قلت: قد عرفت مما قدمنا عدم ورود أصل السؤال؛ لأنه لا كلام في أمور التكوين، وكذا عدم ورود ما ذكره العلامة القاري؛ فإن المعتبر هو الحكمة المطلقة لا الخاصة الغامضة، ولا يظهر وجه العموم فيما قال، ولا تعلق للكلام ههنا بإيجاب تضمنه الفساد كفر البلاد؛ فإنه كلام أجنبي، فتدبر؛ فإنه بحر العلوم.

(٣) قوله: الرضاء إلخ: أما لو ضحك بما أنه كلام غريب وأضحوكة لا تصدر عن حازم فلا يكفر؛ لأنه ليس رضى بالكفر بل عجب منه أو سخط عليه.

(٤) قوله: جميعا إلخ: لأنهم جعلوه كالنبي وجلساءه كالصحابة في سؤال المسائل، فهو هزو بصاحب الشرع وأصحابه، والظاهر أنه استهزاء واستهانة بالأحكام الشرعية.

(٥) قوله: لو أمر: لأن الأمر والعزم والمدح وغيرها أمور دالة على الرضى، والرضى بالكفر كفر؛ لأنه اختيار للكفر حكما، وكذا استحسان المعصية والتسمية فيها لنيل البركة واليمن؛ لأنه أمارة استحلالها.

وتتخلص عنه بفعلها بلا حاجة إلى طلاقه

بالكفر؛ لتبين من زوجها. وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنى: «بسم الله».

أما لو أفتي لها بأن تجامع ابن زوجها أو تمس ذكره بشهوة؛ لينفسخ النكاح

وكذا إذا صلى[1] بغير القبلة، أو بغير طهارة متعمدًا يكفر[2] وإن وافق ذلك القبلة. وكذا لو

غير القبلة في زعمه — يكفر — مفعول

أطلق كلمة الكفر استخفافًا[3] لا اعتقادًا، إلى غير ذلك من الفروع[4].

أي تلفظ بها — إذ هو كفر صريح

واليأس من الله[5] تعالى كفر

أي نعمة الرب

لأنه[6] لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

بنعمته

---

(١) قوله: إذا صلى إلخ: هذا كله غير ظاهر الرواية، والمعتمد ظاهر أنه لا يكفر فيهما، واختار بعض المشايخ أنه يكفر بالصلاة بلا طهارة، لا بالصلاة بالثوب النجس وإلى غير القبلة؛ لجواز الأخيرتين حالة العذر لا الأولى؛ لأنه لا يؤتى بها بحال، فيكفر. وتعقبه في «الحلية» أولا بأنه يؤتى بها في حق فاقد الطهورين، وهو قولهما، وإليه رجع الإمام وعليه الفتوى. وثانيا بأن الجواز بعذر لا يوجب عدم الإكفار بلا عذر كما في إجراء كلمة الكفر، بل المدار ههنا هو الاستهانة، فعندها تساوى الكل في الإكفار، وعند عدمها في عدمه، وفي «الخانية» في الصلاة بلا طهارة عمدا أن الإكفار رواية النوادر، وعدمه ظاهر الرواية، وفي «الوهبانية»:

وفي كفر من صلى بغير طهارة — مع العمد خلف في الروايات يسطر.

(٢) قوله: يكفر إلخ: وقيل: يكفر فيه، لا في الصلاة إلى غير القبلة، قال الصدر الشهيد: وبه نأخذ، ذكره في «الخلاصة» و«الذخيرة»، لكن المعتمد خلافه كما مر. وفي «الخانية»: الخلاف عند عدم الاستخفاف، وأما عنده فينبغي أن يكون كفرا. انتهى وهو بمعنى الاستهانة، وأما بمعنى عد الفعل خفيفا هينا بلا استهزاء ولا سخرية بل بمجرد كسل أو جهل فينبغي أن لا يكون كفرا عند الكل.

(٣) قوله: استخفافا إلخ: أي بعدم المبالاة بضرره، ولو تلفظها مكرها أو سهوا لا يكفر، ولو اعتقادا يكفر اتفاقا.

(٤) قوله: من الفروع: [لكن الفتاوى بل عامة الفقه كثيرة التسارع إلى الإكفار وشديدته بيسير توهم به، لكنه محل احتياط.]

(٥) قوله: من الله إلخ: أي من رحمته وروحه كما يدل عليه التعليل، وهذا من ضروريات الدين، فيكفر بإجماع القلب على خلافه، والآية واردة في قصة، لكن قصص من قبلنا تلزمنا إذا لم ينكر عليها.

(٦) قوله: لأنه إلخ: ولقوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ الآية (الزمر: ٥٣)، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦). ولما روى الشيخان مرفوعا عن الله عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث ذكرني» الحديث. ومسلم وغيره عن جابر رفعه: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله عز وجل». وأحمد في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه» والبيهقي مرفوعا: «قال الله جل وعلا: أنا عند ظن عبدي بي، إن ظن خيرا فله، وإن ظن شرا فله». والبيهقي: «أمر الله تعالى بعبد إلى النار، فلما وقف على شفيرها التفت، فقال: أما والله، يا رب، إن كان ظني بك لحسنا. فقال الله تعالى: ردوه، أنا عند ظن عبدي بي».

والأمن من[1] مكر الله تعالى كفر؛ لأنه لا يأمن[2] من مكر الله[3] إلا القوم الخاسرون.

زيان كاران

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأسٌ[4] من الله، وبأن المطيع يكون ....

بناء على أن أمثال هذه كيفيات ناشئة من الاعتقاد، فهي من لواحق التصديق

(١) قوله: من إلخ: ونقل عن الأشعري أن الملائكة والأنبياء والعشرة المبشرة آمنون على الإطلاق؛ لأن الأمن من المكر أمر محقق، بل واجب في حق هؤلاء، ولو ادعى بعض خلص المتقدمين الزاهدين أنه أشبه بهم في أمته لم يكن به بأس فضلا عن كونه كبيرة أو كفرا. انتهى قيل: ودليل الآية لا يصح، لأن معناها أنه من صفات الكفار والخاسرين لا أن من اتصف كافر أو خاسر، ومثله يعرفه عارف مذاق لسان العرب وإنما قوله حضرة الرسالة وجبرئيل وغيرهما ﷺ؛ ليقتدي بهم ويتسنن بهم أممهم. وقال الرافضة والقدرية: الأنبياء يخافون عذابه ما داموا مكلَّفين آمنهم أو لا. لكن قد قال ابن حجر المكي في فتواه فيهم وفي الملائكة والعشرة: إن نفي الخوف عنهم باطل مصادم للنصوص بوجوه، ثم ذكرها.

وقال: يجوز أن يكون خبره تعالى بنفي العذاب مشروطا بما انطوى عنا علمه. وروى ابن أبي حاتم: «إنه تعالى قال للملائكة: ما هذا الخوف الذي بلغ بكم وقد أنزلتكم منزلة لم أنزلها غيركم؟ قالوا: ربنا، لا يأمن مكرك إلا القوم الخاسرون». وبه أجاب زيد بن أسلم الشافعي بناء عليه، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ﴾ (الأحقاف: ٩). وما روي مرفوعا: إنه وجبرئيل بكيا، فقال الله: لم تبكيان وقد أمنتكما؟ فقالا: نخشى أن يكون تأمينك مكرا بنا. وهو القاطع لقلوب العرفاء. وإليه تشير كثير من الأدعية المأثورة، وعليه الأئمة الحنفية والشافعية في الأصول والفروع. فافهم.

(٢) قوله: لأنه لا يأمن إلخ: ولقوله: ﴿وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ (حم السجدة: ٢٣). ولما أخرج ابن أبي حاتم في «تفسيره» والبزار في «مسنده» عن ابن عباس رفعه: سئل ما الكبائر؟ فقال: «الشرك بالله واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وهذا أكبر الكبائر». ورواه عبد الرزاق في «مصنفه» والطبراني في «معجمه» عن ابن مسعود موقوفا، وروى الشيخان مرفوعا في حديث فيه: «يا فاطمة بنت محمد، سليني من مالي ما شئت، لا أغني عنك من الله شيئا». والآثار في هذا الباب عن الأنبياء والصحابة أكثر من أن يحصى منادية بغاية خشيتهم من مكر الله وعذابه، كقول عمر: وددت أن أنجو، لا علي ولا لي. وفي لفظ: لا أجرا ولا وزرا.

وسأل حذيفة: هل أنا من المنافقين؛ نظرا إلى خوفه أن لبست عليه حاله. وقال الله: ﴿قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ﴾ (المائدة: ١٧). وفي الأثر ورد بكاء جبرئيل وميكائيل وقالا: ربنا ما أمنا من مكرك. فقال: هكذا كونا، لا تأمنا مكري». ثم اعلم أن حقيقة المكر محالة فيه تعالى، قيل: فهو من باب المقابلة، وقيل: هو بمعنى الستر، كقوله تعالى: ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ إِذۡ تَأۡمُرُونَنَآ﴾ (سبأ: ٣٣). وقيل: صرف الغير عما يقصد بحيلة، وهو محمود بأن يتحيل في أن يصرفه إلى الخير، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤)؛ إذ مذموم في حيلة الصرف إلى الشر، كقوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ﴾ (الفاطر: ٤٣).

(٣) قوله: مكر الله إلخ: أي الأمن من الله في جزاء المكر أو المعصية، ولمكر الله معان بسطها أرباب التفسير، فليطالع ثمة.

(٤) قوله: يأس: [لامتناع شمول رحمته له، والرجاء لا يشمل الممتنع، فهو يأس.]

في الجنة أمنٌ من الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافرًا(١) - مطيعًا كان أو عاصيًا-؛ لأنه إما آمن أو آيس(٢)، ومن قواعد(٣) أهل السنة والجماعة أن لا يُكفَّر(٤) أحد من أهل القبلة.

لو مطيعا قطعا لرفع احتمال عذابه ٢ لو عاصيا فاسقا، لا مرتكب الصغيرة في الكلام

(١) قوله: كافرا: لجزمه بأحد الأمرين على موجب مذهبه في حال نفسه.]

(٢) قوله: أو آيس: [وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون.]

(٣) قوله: من قواعد إلخ: في «المواقف»: جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة. انتهى ونقل شارحه عن «مقالات الإسلاميين» للأشعري: أنه اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ في أشياء، ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباينة إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم، فهذا مذهبه، عليه أكثر أصحابه. قال: ونقل عن الشافعي أنه قال: لا أردّ شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية؛ فإنهم يعتقدون حل الكذب. وحكى الحاكم صاحب «المختصر» في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة: أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره. انتهى وقال ابن الهمام: إن ما هو من أصول الدين وضروراته يكفر به المخالف، كقدم العالم ونفي الحشر الجسماني وعلمه تعالى بالجزئي وإثبات الإيجاب، وما ليس من ذلك كنفي مبادئ الصفات، وعموم الإرادة، والقول بخلق القرآن: فذهب جماعة إلى تكفيرهم، وأبو إسحاق الأستاذ إلى إكفار من أكفرنا. وقيل: إذا خالف إجماع السلف يكفر. وظاهر قول الشافعي وأبي حنيفة: أنه لا يكفر أحد منهم، لكنه يبدع ويفسق في بعضها، بناء على وجوب إصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته، بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها. انتهى

لكن بقي أنه إنما يتم على من يرى الإجماع حجة، وأما من لا يراه، أو يراه ولا يسلم الإجماع القطعي فيما ألزمتموه عليه؛ لمسألة الأفضلية والخلافة وزيادة مبادئ الصفات وقدم الكلام المقرو وغير ذلك: فإثبات الفسق والابتداع فيه دون الخطأ عن الاجتهاد إذا فرض صلوحه للاجتهاد بعلمه وفقهه يكون في حيز الخفاء، مع أن للمخالف أن يقول: مخالفة الإجماع لا يتوهم أقوى في التبديع من النصوص القرآنية أو النبوية المشهورة أو المتواترة معنى، وقد نقل مثله في الصدر الأول، كذم الباغي وقتاله في القرآن والأخبار، وكالاستفاضة حديث قتل عمار وتواتره، وبث أخبار مناقب المرتضى وتواترها معنى على وجوب مصاحبته للحق وحرمة قتاله. والجواب: أن كل ذلك كان عن تأويل وشبهة، وهو ينتهي إلى الخطأ في الاجتهاد، وتأويلات أهل الهوى ظاهرة البطلان، أو انكشف عوارها بعد إقامة البرهان، فتدبر. وقد يقول المخالف: ابن حجر يسألنا أن نجعله وحزبه مخطئين معذورين في فضل الصديق، ومرامه أنه لا أقل منه لو لم يتوافقا على فضله بالأخبار والإجماع، هذا، ولا يجوز أن يجعلنا كذلك في فضل المرتضى، بل يوجب فيه البدعة والذنب وغيرهما. والجواب: أنه فرق بينهما؛ فإن معه الإجماع وجموم الأخبار وأنت صفر اليد بإزائه.

(٤) قوله: لا يكفر: ولو فاسقا أو مبتدعا، كما روى أبو حنيفة في «مسنده» فيه آثارا في الخوارج وغيرهم. وأما أمثال «القدرية مجوس هذه الأمة»، فتغليظ.]

قلنا[(١)]: هذا ليس بيأس ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله[(٢)] تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله تعالى، فيكتسب المعاصي.

وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة[(٣)] لزم أن يصير كافرًا؛ ليأسه من رحمة الله، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد[(٤)] استحقاقه النار يستلزم اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسَّر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال؛ بناء على انتفاء الأعمال، يوجب الكفر هذا.

والجمع[(٥)] بين قولهم: ....

(١) قوله: قلنا إلخ: حاصله: أن المحذور إنما يلزم لو وجب البقاء على تلك الحالة، لكنه غير واجب؛ لجواز التوبة وكسب المعصية فيما بقي من عمره.

(٢) قوله: يوفقه الله: [برحمته ولطفه، وهو واجب عنده عليه.]

(٣) قوله: كبيرة: [لا صغيرة؛ لأنها عفو عنده عند التقوى.]

(٤) قوله: اعتقاد: [وإنما يلزمه أحدهما حال الغرغرة ولا عبرة بعمله وعقائده في تلك الحالة.]

(٥) قوله: والجمع إلخ: متعلق بقوله: «ومن قواعد إلخ» يعني أن هذا الأصل مخالف لهذه الجزئيات، وانتصر صاحب «المواقف» لعدم الإكفار أن هذه المسائل الخلافية لم يبحث عنها الشارع في الاعتقاد الإسلامي ولا الصحابة ولا التابعون، فعلم أنه غير منوط بمعرفة الحق فيها، والخطأ فيها غير قادح في حقية الإسلام. قال: أما ثناء الله فلا ثناء عليهم خاصة في القرآن بذكر اسم أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه مثلا، ولا هم داخلون فيه عند الروافض أو الخوارج، ولو سلم فهو مقيد بشرط سلامة العاقبة، ولم توجد عندهم، وأما الأخبار فآحاد. وأما إجماع إكفار من كفر عظماء الصحابة فجوابه أنهم لا يسلمون كون هؤلاء من الصحابة فضلا عن عظمائهم. انتهى

اعلم أن السالمي في «تمهيده» قرر أن البدعة في معرفة ذات الله وفي كلامه وفي قدرته وفي أفعال عباده وفي الصحابة. أما الأوليان فكفر، وأما الأخريان فلو خالفت نصا صريحا أو خبرا متفقا عليه أو إجماعا: فكفر، وإلا ففسق. ثم إنه كفر الروافض في عقائد في تعلم الإمام من الله أو جبرئيل، وفي القول بالرجعة، وفي تأويلهم القرآن على غير ما أنزل وما أوجب، وفي أن عليا لم يمت، وهو رعد في السحاب، وفي تجويز النكاح بلا شهود؛ لحضور علي وأولاده فيه، وفي إباحة الخمر والمتعة ولواطة المرأة، وفي عدم وقوع طلاق الحائض والثلاث دفعة، وفي إكفارهم المشايخ الثلاثة وتبعهم، وفي وصاية علي وأنه من بايع غيره كفر، وفي إمامة الأئمة الاثني عشر، وأن مخالفهم كافر وأمثالها، وفسقهم في تفضيل المرتضى على الثلاثة وغير ذلك. انتهى =

لا يكفر(١) أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر مَن(٢) قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو .....
كما قاله المعتزلة

= ونقل ابن حجر عن الشافعي ما مر آنفا، ومثله أو نحوه عن غيره، لكن نقل إكفار الروافض عنه وعن مالك فيما قدمنا عنه في قوله تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ (الفتح: ٢٩). ونقل في أواخر «صواعقه» عن أبي حنيفة أن منكر خلافة أبي بكر كافر، قال: والمسألة مذكورة في «غاية السروجي» و«الظهيرية» و«مبسوط محمد» و«البديعية»، وفيها: أن منكر إمامته كافر على الصحيح. وفي «المحيط» عن محمد: لا يجوز الصلاة خلف الرافضة؛ لإنكار تلك الخلافة الإجماعية. وكذا كفّرهم لهذا الوجه في «الخلاصة» و«تتمة الفتاوى». وفي «المرغيناني»: عدم جواز الصلاة، ونقل عن القاضي الحسين الشافعي في سب الشيخين وجهان، أحدهما يكفر، وعن سحنون: يقتل بكفرهم، وعن مالك كذا، مع ضم معاوية وعمرو بن العاص، وقد مر.

وعن أبي يعلى الحنبلي: أن ما عليه الفقهاء أن مستحل سب الصحابة كافر. وعن محمد بن يوسف الغرباني: شاتم أبي بكر كافر. وأكفر أحمد بن يونس وأبو بكر بن هانئ أيضا الرافضة، وكذا عبد الله بن إدريس من أئمة الكوفة. وعن أحمد: شتم عثمان زندقة. قال ابن حجر: إن سب أبي بكر كفر عند الحنفية، وعلى أحد الوجهين عند الشافعية، وإن كفره أيضا فهو كافر عند مالك أيضا وأبي حنيفة وأحد وجهي الشافعي، وزنديق عند أحمد في تعرضه بعثمان، وكذا كافر عند الطحاوي ببغض الصحابة، فيقتل عند جمهور العلماء أو جميعهم. انتهى وبالجملة مسألة الكفر بسب الشيخين اختلافية، والأكثر على الإكفار، ومسألة تكفيرهما واستحلال سبهما ولو بتأويل فكأنها اتفاقية على أن فاعله يكفر. فتفكر.

(١) قوله: لا يكفر: [ما لم يصدر منه أمارة التكذيب، ولا بقي عنه اعتقاد ضروري في الإيمان، ولا صدر عنه إنكار أمر من ضروريات الدين.]

(٢) قوله: يكفر من إلخ: ويؤيده حديث: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فمن قال غير هذا فقد كفر، فاقتلوه». أخرجه الديلمي مرفوعا من حديث رافع بن خديج وحذيفة وعمران بن حصين بلا زيادة «فاقتلوه»، ومن حديث أنس معها. وورد في هذا الباب أحاديث أخر عن جماعة من الصحابة. وحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» أخرجه أبو داود وابن ماجه في «سننهما» وأبو حنيفة في «مسنده» والطبراني في «معجمه» وغيرهم من حديث ابن عمر، وأبو نعيم في «الحلية» من حديث أنس مرفوعا بلفظ: «مجوس العرب وإن صاموا وصلوا». وحديث أنس مرفوعا: «صنفان من أمتي لا تناهما شفاعتي: المرجئة والقدرية». الحديث أخرجه الجوزقاني وهو ضعيف. وحديث أنس مرفوعا: «المرجئة والقدرية والروافض والخوارج يسلب منهم ربع التوحيد، فيلقون الله كفارا خالدين مخلدين في النار». أخرجه ابن حبان في «ضعفائه»، وأعله بمحمد بن يحيى بن رزين، وقال: دجال، يضع الحديث.

وحديث «من سبني قتل ولا يستتاب، ومن سب أبا بكر وعمر قتل ولا يستتاب، ومن سب عثمان جلد الحد ومن سب عليا جلد الحد». أخرجه ابن عدي مرفوعا، وأعله بيعقوب بن الجهم، وأورده الذهبي في «ميزانه» مفصلا من حديث أنس، وفي سنده ضعف آخر أيضا. وحديث ابن عباس مرفوعا: «يكون في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة، يرفضون =

سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك، مشكل [١].
كما فعله الرافضة

وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر [٢]

لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنًا، فصدَّقه بما يقول، ....
عن شياطينه

= الإسلام، فاقتلوهم؛ فإنهم مشركون». أخرجه الذهبي عنه وعن علي نحوه، والدارقطني عن علي مرفوعا نحوه مطولا مع ذكر سب الشيخين، وعن فاطمة من طرق، وعن أم سلمة، وهكذا أحاديث كثيرة في ذم هؤلاء ولعنهم ومناقب الصحابة كحديث ابن عمر مرفوعا: «لعن الله من سب أصحابي». أخرجه الطبراني.

ثم هذا يختص بالرافضة وشيعتهم، ولا يتعلق بالمسابة والمشاتمة فيما بين الصحابة كما في حديث: «لا تسبوا أصحابي» وكروايات سب مروان عليا على تقدير صحابية مروان كما يؤذن به الحديث الذي أخرجه الحاكم وصححه عن عبد الرحمن بن عوف قال: كان لا يولد لأحد مولود إلا أتى به النبي ﷺ، فيدعو له، فأدخل عليه مروان بن الحكم، فقال: «هذا الوزغ بن الوزغ الملعون بن الملعون». لكن ابن حجر المكي قال: هذا ينقلب له بعد ما كان عليه؛ لحديث أنه سأل ربه أن من سبه أو لعنه أو دعا عليه أن يكون ذلك رحمة وزكاة وكفارة وطهارة. انتهى فالأب والابن على هذا مرحومان مزكيان مطهران مكفر عنهما السيئات. وقال ابن حجر أيضا: إن الحكم صحابي، وقبيح أي قبيح أن يرمى صحابي بذلك أي بالداء العضال. فافهم.

(١) قوله: مشكل إلخ: وكذا قاله شارح المواقف أيضا. وقال القاري: هذا مدفوع بأن نقل كتب الفتاوى مع جهالة قائله وعدم إظهار دلائله ليس بحجة من ناقله؛ إذ مدار الاعتقاد في المسائل الدينية على الأدلة القطعية على أن في تكفير المسلم يترتب مفاسد جلية وخفية، فلا يفيد قول بعضهم، بل ذكروا تهديدا وتغليظا. ثم نقل عن «فتح ابن الهمام» أن محمل هذه الأقوال أن هذا المعتقد -بالفتح- في نفسه كفر وإن لم يكفر قائله؛ لكون قوله به عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق. انتهى وفيه أنه مشير إلى كون خطئه عن اجتهاده، فيكون معذورا. فافهم. قال: وأجيب عن الإشكال أيضا بأن عدم التكفير مذهب المتكلمين، والتكفير مذهب الفقهاء، فلم يتحد القائل بهما، وبأن الثاني تغليظ، والأول احترام لأهل القبلة واحتياط فيهم إلخ. وقد يجاب بأن غير المكفر الأشعري وأتباعه، والمكفر غيرهم، فلا إشكال. انتهى **قلت**: مخالفة الدليل القطعي مع علمه كفر عندهم، وههنا أدلة قطعية كثيرة، فعلى مذهب الأشعري يلزم أن يكون المفضل لعلي رضي الله عنه على الشيخين أيضا كافرا، وبه ذهب قول القاري أيضا. فتدبر.

(٣) قوله: كفر إلخ: لقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥)، وقوله: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ الآية (لقمان: ٣٤)، وقوله: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ الآية (الجن: ٢٦). والنصوص فيه كثيرة، وقد ورد البسط في الأحاديث في استراق السمع وإلقائه على الكهنة حيث ورد «فيكذب معها مائة كذبة». وأما الحديث الذي أورده الشارح فقد أخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود، وروى أحمد والأربعة عن أبي هريرة مرفوعا: «من أتى كاهنا فصدقه بما يقول، أو أتى امرأة في دبرها فقد برئ مما نزل على محمد»، وأخرجه الحاكم عن عبد الله. وفيه أخبار أخر كثيرة. وهذا من باب سد الذرائع؛ لئلا ينجر الأمر إلى اعتقاد علم الغيب واستقلال الأمر. =

فقد كفر(١) بما أنزل الله تعالى على محمد». والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان (الحاصلة في الآتي) ويدعي معرفة الأسرار (الربانية الكامنة في الأزل) ومطالعة علم الغيب (أي علم غيوبه الخاصة به). وكان في العرب كَهَنَة (جمع «كاهن»)، يدعون معرفة الأمور. فمنهم من كان يزعم أن له رَئِيًّا(٢) (جاسوسا) من الجن وتابعة («التاء» للنقل والمراد به قرينه من الجن)، يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك (أي يطلب دركها، أو يكسبه) الأمور بفهم أُعطِيَه (فهو دعوى الكشف). والمنجم(٣) ....

= قال القونوي: الحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما، كالضارب بالحصى، وما يعطى هؤلاء حرام بالإجماع، كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما. والاتباع من ادعى إلهاما فيما يخبر به عن إلهاماته بعد الأنبياء ﷺ، ولا اتباع من ادعى علم الحروف المتهجيات؛ لأنه في معنى الكاهن. انتهى وبسطه صاحب «الدر المختار» ومحشيه. ومنع القاري أخذ الفأل من المصحف أيضا بأن يفتح وينظر في أول صفحته أيّ حرف وقع، وكذا في سابع الورقة السابعة، فإن جاء حرف من حروف «تشخلاكم» حكموا بأنه غير مستحسن، وإلا فحسن، وجعله من اتباع علم الحروف. ونقل عن منسك ابن العجمي أنه لا يؤخذ الفأل من المصحف. فإن العلماء اختلفوا فيه: فمنهم من كرهه، ومنهم من أجازه. ونص المالكية على تحريمه. انتهى وبنى حرمته على كونه في معنى الاستقسام بالأزلام.

(١) قوله: فقد كفر: [بجره إلى إثبات علم الغيب له ولجواسيسه، وهو إنكار ما هو من ضروريات الدين.]

(٢) قوله: رئيا: [على زنة «علم» كما في القرآن: ﴿هُمْ أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا﴾ (مريم: ٧٤). أو على زنة «عليم» يقال: «له رئيّ من الجن»، أي راقب الأمور وناظرها له.]

(٣) قوله: والمنجم إلخ: قيل: الرمال والساحر والمنجم إذا ادعوا العلم بالحوادث الآتية فهم مثل الكاهن. قال شارح «العقيدة الطحاوية»: الواجب على ولي الأمر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهانين والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات، ومنعهم من الجلوس في الحوانيت والطرقات، وأن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك، ويكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته عليه قوله تعالى: ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٧٩)، وهؤلاء الملاعين يقولون الإثم، ويأكلون السحت بإجماع المسلمين.

وهؤلاء يفعلون أنواعا: نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع، يظهر أحدهم طاعة الجن له ويدعي المحال، كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية المكارين، فيستحقون بليغ العقوبة، ومنهم من يستحق القتل، كمدعي النبوة بمثل هذه الخزعبلات، أو يطلب تغيير شيء من الشريعة، ونحو ذلك. ونوع يتكلم في هذه الأمور على وجه الجد والحقيقة بأنواع السحر. وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه. وهو المأثور عن الصحابة، كعمر وابنه وعثمان وغيرهم، واختلف: يستتاب أو لا؟ ويكفر أو لا؟. وقالت طائفة إن كفر بالسحر قتل، وإلا عوقب، وهو المنقول عن الشافعي وقول لأحمد. واتفقوا كلهم أنه لو كان من جنس دعوة الكواكب السيارة السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب إليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحوها؛ فإنه كفر وأعظم أبواب الشرك، وكذا كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله لا يجوز التكلم به، وكذا ما لا يعرف معناه لا يتكلم به؛ لإمكان الشرك فيه. =

إذا ادعى[1] العلم بالحوادث الآتية، فهو مثل الكاهن.

وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد[2] إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك.

ولهذا ذكر في الفتاوى أنَّ قول القائل عند رؤية هالة القمر: «يكون مطرًا»[3] مدعيًا علم الغيب، لا بعلامته: كفرٌ.

والمعدوم ليس بشيء[4]

إن أريد بالشيء: الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية ....

= ولا يجوز الاستعانة بالجن؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (الجن: ٦).

ونوع منهم لهم تعلق بالأحوال الشيطانية وكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب، ولهم خوارق توهم أنهم أولياء الله، وكان منهم من يعين المشركين على المسلمين، وهؤلاء إخوان المشركين. ثم اختلفوا في رجال الغيب، حزب يكذبون وجودهم، وفيه أنه عاينهم الناس، وثبت عنهم أو حدثه عنهم الثقات، فإذا رأوهم تيقنوا بوجودهم وخضعوا لهم. وحزب عرفوهم واعتقدوا أن ثمة في الباطن طريقا غير طريق الأنبياء، وحزب لم يمكنهم أن يجعلوا وليا خارجا عن دائرة الرسول، فقالوا: الرسول ممد للطائفتين فهم معظمون للرسول، جاهلون بدينه وشرعه، والحق أنهم من أتباع الشياطين، ورجال الغيب هم الجن. انتهى فانظر في هذا وتفحص.

(١) قوله: ادعى: [فإن النجوم إنما هو مجموع ظنون بأمور من آثار أحوال الكواكب، مغاربها ومطالعها وغير ذلك، فيخاف منه أن يوقن به أحد، أو ينجرّ إلى اعتقاد تأثيرها، فمنع عنه؛ سدا للذرائع.]

(٢) قوله: أو إرشاد: [الظاهر عطفه على «إعلام»، ويحتمل عطفه على «المعجزة».]

(٣) قوله: يكون مطرا: [ومنه ما ورد من قولهم: «مطرنا بنوء كذا وكذا».]

(٤) قوله: ليس بشيء إلخ: هذه مسألة عقلية، لا سمعية وإن كانت من أمهات المسائل الكلامية كما قال صاحب «المواقف»، لكن توقيف مجعولية العالم ومقدوريته ومراديته وغير ذلك ممنوع، كما أن توقيف إمكان الوجود على زيادته على الماهية غير مسلّم للأشعري وأتباعه، وعليه المحققون. وهذه الأمثال هي الأعاجيب من ملوك إقليم الكلام أقحموا مباحث عقلية دقيقة لا تمس المطامح الشرعية، فجعلوها مباني ومبادئ لها، فوجب البحث والنظر لا محالة لهذا الغرض في هذا الفن، كما أشرنا إليه في مباحث الجزء والمادة. وأما أصول الفلسفة المعوجة فيمكن قلعها واستباحة بيضتها بدون هذه التوطئة. =

تُساوِق الوجودَ[1] والثبوتَ، والعدم يرادف النفيَ[2]، فهذا حكم ضروري[3]، لم ينازع فيه إلا
أي تلازمه بلا تقدم

المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج.
بلا وجود منفي
لم ينازعوا فيه بهذا المعنى

وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئًا فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه الموجود،
عرفا أو لغة أو اصطلاحا أو اصطلاحي

أو المعدوم، أو ما يصلح[4] أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

وفي دعاء الأحياء للأموات
بالخير والأجر

وصدقتهم أي صدقة الأحياء، عنهم أي عن الأموات، نفعٌ لهم أي للأموات، خلافًا
أي من جانبهم، ولوصول الثواب إليهم في الآخرة

للمعتزلة؛ تمسكًا بأن[5] القضاء ....
في نفع الدعاء وإيصال الثواب إلى الغير

= والمسألة اختلافية فالأشاعرة كلهم والحكماء وأبو الحسين البصري وأبو الهذيل العلاف والكعبي ومتبعوه من البغداديين على أن المعدوم ليس بشيء، وغير هؤلاء من المعتزلة وهم الأكثر قالوا: هو شيء ثابت، وكذا الصوفية قائلة بالأعيان الثابتة قبل وجود العالم، فالنزاع بعد الخوض يرجع إلى أن للأشياء تقررا هو عين الوجود أو مساوقة يترتب عليه الآثار بلا مرية، فهل لها تقرر آخر قبل وجودها هو تقرر ظلي لا يترتب عليه الآثار العينية، هو معنى أزلي به صلحت لتعلق علم الواجب به، وذلك التقرر غير صالح للمعلولية تابع لإمكانها، وهو الفرق بين هذا التقرر والوجود الذهني للأشياء: فنفاه الأشاعرة وغيرهم وأثبته الصوفية وغيرهم، وعلى هذا لا يرد ما هو الفاشي الناشئ من قلة الإمعان أن الثبوت مرادف الوجود، ولا معنى يتصور له غيره حتى يتكلم فيه.

(١) قوله: تساوق الوجود: [لا بل ترادفه كما فسروه، وهو قول أهل الكلام.]

(٢) قوله: يرادف النفي: [أي عدم شيئية المعدوم.]

(٣) قوله: ضروري: [بل حمل أولي مفيد أو غير مفيد.]

(٤) قوله: يصلح: [كما هو عند الحكماء والمعتزلة، فيشمل المعدوم بل هو يشمل الممتنع أيضا، مع أنه ليس بثابت عندهم أيضا.]

(٥) قوله: بأن إلخ: وبقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾، وبحديث أبي هريرة رفعه: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له». أخرجه مسلم والأربعة. وهذا لا يفيد المعتزلة المنكرة مطلقا، وإنما يفيد مالكا والشافعي المنكرين لوصول ثواب العبادات البدنية المحضة. وأجيب عن عدم تبدل القضاء بأنه لا يضرنا؛ لأن النفع بالدعاء أيضا من القضاء. وعن الآيات بأن عمل الغير بعد الهبة والإهداء يعدّ ويدخر من جرائد صحائفه =

لا يتبدل(١)، فكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مَجْزِيٌّ(٢) بعمله، لا بعمل غيره. ولنا ما ورد
لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (ق: ٢٩) وفي القرآن: ﴿رَهِينَةٌ﴾

في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات، خصوصًا في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف، ..
[٣] فيه أخبار غير محصاة فإنها دعاء أيضا ورد بجزيل ثوابها الأخبار والآثار

= حكما، فيكون كسبهم وسعيهم بعد الإهداء يكون كسبه وسعيه كما في الأعيان في الدنيا وإن كان لم يكن أحد يملك مال غيره، بل كل أحد يختص بما له من ماله.

وإنما أولناه لما تواتر النصوص والأخبار على وصول ثواب عمل الغير مطلقا، وهي كثيرة غير محصاة، لو أوردنا أكثرها خشينا الإطالة، منها: قوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (الحشر: ١٠)، وقوله: ﴿قُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ (الإسراء: ٢٤)، وقوله حكاية عن الملائكة: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٥)، وعن حملة العرش: ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ﴾ الآية (غافر: ٧) إلى قوله: ﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (غافر: ٩).

وأحاديث الاستغفار وغيره بعد الإتيان إلى المقابر متواترة. ومنها: حديث تضحيته ﷺ بكبشين، أحدهما عن أمته والآخر عن نفسه وآله، أخرجه ابن ماجه وأحمد عن عائشة وأبي هريرة، وأحمد والحاكم عنها، والطبراني في «أوسطه» عنه، وكذا أبو نعيم في «الحلية» عنه، وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة في «مسنده» والحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر، وكذا رواه ابن راهويه وأبو يعلى عنه، وأحمد وابن راهويه والبزار في «مسانيدهم» والحاكم وصححه عن أبي رافع، والحاكم عن حذيفة بن أسيد، وابن أبي شيبة وأبو يعلى في «مسنديهما» والطبراني في «معجمه» عن أبي طلحة، وابن أبي شيبة في «مسنده» والدارقطني في «سننه» عن أنس ﷺ، وكذا أخبار أخر مبسوطة في موضعها.

(١) قوله: لا يتبدل إلخ: وبه قالوا: إن الدعاء لغو لا يفيد شيئا؛ لأن المدعو إما أن يوافق المقدر فلا فائدة في طلبه، وإما أن يخالفه فلا يمكن وجوده راغمته القضاء، وهم قد كابروا عقولهم فيما راغموا النصوص القرآنية ومتواترة الأحاديث والآثار. والجواب قد يورد من جهة العقل بقسمة القضاء إلى المبرم والمعلق، وقالوا: يبدل المعلق بالدعاء، لا المبرم، ويرده حديث أنس كما سيأتي، وبعد التحقيق المعلق وجوده وتنقيح طبيعته محل تأمل، وبعد الغور يرجع إلى المبرم، لكن يوافقه معنى لا لفظًا حديث أبي هريرة: «بر الوالدين يزيد في العمر، والكذب ينقص الرزق، والدعاء يرد القضاء، ولله عز وجل في خلقه قضاءان قضاء نافذ، وقضاء محدث» الحديث. أخرجه أبو الشيخ ابن حيان في «التوبيخ» وابن عدي في «الكامل» مرفوعا، وقد أخرج ابن عساكر في «تاريخه» عن نمير بن أوس مرسلا مرفوعا: «الدعاء جند من أجناد الله مجند يرد القضاء بعد أن يبرم». انتهى وهذا أصرح في رد المبرم. وأخرج أحمد وأبو يعلى في «مسنديهما» والطبراني في «الكبير» عن معاذ رفعه: «لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم بالدعاء». وهذا مشير إليه بقوله: «مما نزل»؛ إذ يراد به متحقق الوقوع بالإبرام كالماضي، وإلا فالماضي لا مرد له إلا في جزء مستقبل.

(٢) قوله: والمرء مجزي: [لقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ (فصلت: ٤٦). وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾ (البقرة: ٢٨٣).]

فلو لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى.

وقال عليه السلام: «ما مِن ميت[1] تصلي عليه أمةٌ من المسلمين يبلغون مائةً، كلهم يشفعون له، إلا شُفِّعوا فيه». وعن سعد بن عبادة رضي الله عنه أنه قال[2]: يا رسول الله ﷺ، إن أم سعد ماتت[3]، فأي الصدقة

في التشريع / أي طائفة / في العدد / أي جنازته / في دعائهم وصلاتهم / أي أمي / أي قبل شفاعتهم في حقه

(١) قوله: ما من ميت إلخ: أخرجه مسلم من حديث أنس مرفوعا، وروي من حديث ابن عباس: «ما من رجل مسلم يموت، فيقوم على جنازته أربعون» الحديث.

(٢) قوله: أنه قال إلخ: حديث تصدق سعد بن عبادة عن أمه جاء على متون مختلفة، بطرق مختلفة، فقد أخرجه مالك في «الموطأ» مرسلا وموصولا في قصة موتها، وفيه: فقال سعد: يا رسول الله، هل ينفعها أن أتصدق عنها؟ فقال ﷺ: «نعم». فقال سعد: حائط كذا وكذا صدقة عنها. وأخرج البخاري من طريق عكرمة عن ابن عباس: قال سعد: فإني أشهدك أن حائطي المخراف صدقة عليها. وروى ابن عبد البر عن أنس قال: قال سعد بن عبادة: يا رسول الله، إن أم سعد كانت تحب الصدقة أفينفعها أن أتصدق عنها؟ قال: «نعم، وعليك بالماء».

وأخرج عن سعيد بن سعد عن النبي ﷺ أنه أمر سعدا أن يسقي عنها الماء. وعند النسائي أنه قال: أينفعها أن أعتق عنها؟ فقال ﷺ: «أعتق عن أمك». وفي لفظ له: «إن أمي ماتت، أفأتصدق عنها؟ قال: «نعم». قلت: فأي الصدقة أفضل؟ قال: «سقي الماء». وأخرج مالك عن هشام عن أبيه عروة عن خالته عائشة أن رجلا قال لرسول الله ﷺ: إن أمي افتلتت نفسها، وأراها لو تكلمت تصدقت، أفأتصدق عنها؟ فقال ﷺ: «نعم». وروى النسائي من طريق ابن المسيب عن سعد قال: قلت: فأي الصدقة أفضل؟ قال: «سقي الماء».

وروى مالك عن القاسم بن محمد أن سعدا قال: إن أمي هلكت، فهل ينفعها أن أعتق عنها؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم». ووصله النسائي من حديث ابن عباس، وروي من حديث واثلة مرفوعا فيمن مات، قال: «أعتقوا عنه، يعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار». وطريق الجمع بين متون حديث سعد أنه تصدق عنها بكل من صدقة الحائط والماء والعتق. وروى مالك في «موطئه» أن عائشة أعتقت رقابا كثيرة عن أخيها عبد الرحمن بعد ما مات في نوم نامه. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: قد قام الإجماع على انتفاع الميت بصدقة الحي عنه، وكفى به حجة. انتهى

وزاد الحافظ في «فتح الباري»: لا سيما إذا كان من الولد، وهو المخصص لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩). انتهى وسعد بن عبادة سيد الخزرج أحد النقباء والأجواد المتوفى سنة خمس عشرة بالشام، قيل: قتله الجن، ادعى الإمارة وأرادها له الأنصار بعد الوفاة النبوية، وروي أنه تخلف عن بيعة الصديق رضي الله عنه.

(٣) قوله: ماتت إلخ: أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه مرفوعا، ويؤيده ما مر من ثواب علم أبقاه؛ إذ هو فعل تلامذته يصل ثوابه إليه، وأحاديث الحج عن الغير كحديث الخثعمية إذ قال لها: «حجي عن أبيك». أخرجه أبو داود عن ابن عباس والخمسة الباقية عن الفضل أخيه مرفوعا. وحديث حصين بن عوف: قال له: «حج عن أبيك». أخرجه ابن ماجه عن ابن عباس عنه مرفوعا، وأعله العقيلي بمحمد بن كريب، ورواه البيهقي عن ابن سيرين عنه، وهو منقطع، وقيل: متصل. =

أفضل؟ قال: «الماء». فحفر بئرًا، وقال: هذه لأم سعد. وقال عليه السلام: «الدعاء[١] يردّ البلاء، والصدقة

في حقها أتصدق بها لها — كنديد چاهى — سعد — أي لثوابها — ويدفعه عن المرء

تطفئ غضب الرب». وقال عليه السلام[٢]: «إن العالِـم والمتعلِّم إذا مَرَّا على قرية، فإن الله يرفع العذاب

إطفاء: كشتن آتش — قال السيوطي: لا أصل لهذا الحديث

عن مقبرة تلك القرية أربعين يومًا». والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر مِن أن تُحصى.

قبرستان — في موضعها مبسوطة — في وصول ثواب أعمال الحي للميت

والله تعالى يجيب[٣] الدعوات ويقضي الحاجات

لقوله تعالى[٤]: ﴿ٱدۡعُونِيٓ ....

= وحديث أبي رزين قال له: «حج عن أبيك واعتمر»، أخرجه الأربعة، وصححه الترمذي، ورواه أحمد وابن حبان في «صحيحه»، والحاكم وصححه على شرطهما. وحديث رجل: قال: «حج عنه» أي أبيك. أخرجه الطبراني في «معجمه»، وسنده حسن. وحديث أبي الغوث الخثعمي قال له: «نعم حج عنه» أخرجه البيهقي، وضعفه. وحديث امرأة من جهينة ماتت أمها، قال لها: «نعم حجي عنها» أخرجه البخاري عن ابن عباس رفعه. وحديث بريدة في قصة امرأة نحوه، أخرجه مسلم والحاكم وصححه عنه. وحديث أنس في قصة رجل نحوه أخرجه الطبراني في «معجمه» والدارقطني في «سننه» عنه بسند حسن. وحديث ابن عباس في قصة امرأة ماتت أمها نحوه، أخرجه النسائي، لكن هذه لا تنهض حجة على مالك والشافعي.

(١) قوله: الدعاء إلخ: أخرجه أبو الشيخ وابن حبان من حديث أبي هريرة رفعه به، والديلمي عنه بلفظ «الدعاء يرد القضاء». والطبراني في الدعاء من حديث أنس رفعه: «ادعوا؛ فإن الدعاء يرد القضاء»، والترمذي عن سلمان رفعه: «لا يرد القضاء إلا الدعاء» الحديث. وحسنه، وعن ابن عمر رفعه: «إن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل»، وأحمد وابن حبان والحاكم -وصححاه- عن ثوبان رفعه: «لا يرد القدر إلا الدعاء» الحديث، وقد مر طرقه سابقا. وأما قوله: «والصدقة إلخ» فحديث آخر لا تتمة الأول، كما هو ظاهر العبارة. وأخرجه الطبراني في «صغيره»، والقضاعي من حديث عبد الله بن جعفر رفعه: «صدقة السر تطفئ غضب الرب». وفي سنده أصرم بن حوشب، وله شواهد من حديث الخدري مثله أخرجه الحارث ابن أبي أسامة في «مسنده»، وأبو الشيخ في «ثوابه»، والبيهقي في «شعبه»، وفيه الواقدي، ومن حديث ابن مسعود مثله أخرجه القضاعي، ومن حديث أبي أمامة مثله مع زيادات أخرجه الطبراني في «كبيره» بسند حسن، ومن حديث معاوية بن حيدة مثله أخرجه الطبراني في «كبيره» و«أوسطه»، والعسكري بسند فيه لين. ومن حديث أم سلمة نحوه مع زيادات كثيرة أخرجه الطبراني في «الأوسط»، ومن حديث أنس رفعه: «إن الصدقة لتطفئ غضب الرب» الحديث. أخرجه الترمذي وحسنه، وصححه ابن حبان.

(٢) قوله: وقال عليه السلام إن إلخ: [روى الشيخان عن ابن عباس رفعه قصة خفة عذاب القبرين ببركة جريدة رطبة وضعها.]

(٣) قوله: يجيب إلخ: أخرج أبو الشيخ ابن حيان من حديث أنس رفعه: «أكثر من الدعاء؛ فإن الدعاء يرد القضاء المبرم».

(٤) قوله: لقوله تعالى: [وقوله: ﴿أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي﴾ (البقرة: ١٨٦).]

أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. ولقوله ﷺ: «يستجاب[1] الدعاء للعبد ما لم يَدْعُ بإثم أو قطيعة رَحِمٍ، ما لم يستعجل»[2]، ولقوله ﷺ: «إن ربكم حَيِيٌّ[3] كريم، يستحيي من عبده إذا رفع[4] يديه إليه أن يردهما صِفرًا».

(الغافر: ٦٠) أي ما يقطع به حقوق القرابة — باليائين على وزن «كريم» — تهي وخالي — عن قبول دعائه وإعطاء مطلوبه

واعلم أن العُمْدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله ﷺ[5]: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء مِن قلبٍ[6] غافلٍ لاهٍ».

أي الأمر المطوي القلبي — اسم فاعل من «اللهو» وهو الغفلة

---

(١) قوله: يستجاب إلخ: أخرجه أحمد والحاكم من أبي سعيد مرفوعا، وقوله: «ما لم يستعجل» قطعة من حديث آخر لفظه: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل»، أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة، قاله الحافظ. وروى الديلمي في «مسنده» عن أنس رفعه: «إن العبد لا يخطئه من الدعاء إحدى ثلاث: إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما خير يدخر له». وأحمد في «مسنده» والبخاري في «أدبه» والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد: «إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخر له في الآخرة، وإما أن يدفع عنه من السوء مثلها». وروى الأربعة وصححه الترمذي والحاكم عن النعمان بن بشير رفعه: «إن الدعاء هو العبادة»، والترمذي عن أنس رفعه: «الدعاء العبادة»، وغربه الترمذي؛ لابن لهيعة، والترمذي وغربه وابن ماجه وابن حبان والحاكم وصححه عن أبي هريرة رفعه: «ليس شيء أكرم عند الله من الدعاء».

(٢) قوله: ما لم يستعجل: [فإن العجلة من الشيطان، كما أخرجه أبو يعلى وابن أبي شيبة وابن منيع والحارث بن أبي أسامة في «مسانيدهم» عن أنس رفعه، والترمذي عن سهل.]

(٣) قوله: حيي: [كامل الحياء، وحياؤه الامتناع عن ترك اللطف.]

(٤) قوله: إذا رفع إلخ: أخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه على شرط الشيخين من حديث سلمان الفارسي مرفوعا.

(٥) قوله: لقوله ﷺ: أخرج الطبراني في «الكبير» عن ابن عمر رفعه: «إن هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فإذا سألتم الله فسلوه وأنتم واثقون بالإجابة؛ فإن الله تعالى لا يستجيب دعاء من دعا عن ظهر قلب غافل». وأخرج الحكيم الترمذي في «نوادره» من حديث معاذ مرفوعا: «لو أعلم لك فيه خيرا لعلمتك؛ لأن أفضل الدعاء ما خرج من القلب بجد واجتهاد، فذلك الذي يسمع ويستجاب وإن قل».

(٦) قوله: قلب إلخ: أخرجه الترمذي وغربه، والحاكم وقال: مستقيم الإسناد، تفرد به صالح المزي أحد زهاد البصرة من حديث أبي هريرة رفعه. ثم في الدعاء أخبار كثيرة مبسوطة في موضعها. ثم وصول ثواب العبادة البدنية مذهب أبي حنيفة وأحمد وجمهور السلف، خلافا لمشهور مذهب مالك والشافعي، كما قاله شارح «العقيدة الطحاوية».

واختلف المشايخ رحمهم الله في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛
في الدنيا إذا دعا لأمر دنياه
لقوله[(١)] تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾[(٢)] (الرعد: ١٤)، ولأنه[(٣)] لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه
لكنه في الآخرة
وإن أقرّ به، فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره.

وما روي في الحديث[(٤)]: أن دعوة[(٥)] المظلوم[(٦)] وإن كان كافرًا يستجاب: محمول على كفران
إزاحة دخل أنه يخالف السنة — خبر لقوله: «ما روي»
النعمة. وجوّزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ أَنظِرْنِىٓ﴾، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ
أي وإن كان كافر النعمة — أي القول باستجابة دعائه — أمهلني في الإغواء

---

(١) قوله: لقوله إلخ: لأن معنى قوله: ﴿إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾: إلا في ضياع وخسارة لا منفعة فيه، وفيه أن مورده خاص بالآخرة فلا ينافي إجابته في الدنيا.

(٢) قوله: في ضلال: [أي ضياع وعدم نفع وعدم اهتداء إلى طلبه.]

(٣) قوله: ولأنه إلخ: رده القاري بقوله تعالى: ﴿دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ الآية (لقمان: ٣٢). وهذا إنما ينتهض إذا تم أن المراد بضميره الكفار خاصة، مع أن للشارح أن يلتزم أنه الدعاء الصوري لا الحقيقي؛ لعدم كمال معرفة المسؤول المدعو بما أنه واحد متوحد بجلاله وعبادته، لا يمكن له شريك، كما التزم الصرف في الحديث، بل هو أبعد.

(٤) قوله: في الحديث إلخ: أخرجه أحمد وأبو يعلى في «مسنديهما» والضياء في «مختارته» عن أنس مرفوعا: «اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا؛ فإنه ليس دونه حجاب». فالحديث صحيح أو حسن، والتأويل صرف عن الظاهر، وله شواهد أخر. وقد أخرج سمويه عن أنس رفعه: «إياكم ودعوة المظلوم وإن كانت من كافر؛ فإنه ليس لها حجاب دون الله عز وجل».

(٥) قوله: دعوة إلخ: أخرجه أحمد من حديث أنس مرفوعا. ويؤيده نصوص وأخبار أخر، ليس هذا مشهد بسطها، فليفحص عن مظانها.

(٦) قوله: المظلوم: أخرجه أحمد وأبو يعلى الموصلي في «مسنديهما» والضياء في «مختارته» وصححه عن أنس رفعه: «اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا؛ فإنه ليس دونه حجاب». وعند أحمد مرفوعا: «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجرا، ففجوره على نفسه»، وسنده حسن. وعند الشيخين عن ابن عباس رفعه في بعث معاذ إلى اليمن: «واتق دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينها وبين الله حجاب». وعند الطبراني وصححه الضياء عن ابن ثابت رفعه: «اتقوا دعوة مظلوم؛ فإنها تحمل على الغمام، يقول الله: وعزتي وجلالي! لأنصرنك ولو بعد حين». وعند الحاكم عن ابن عمر رفعه نحوه بلفظ «فإنها تصعد إلى السماء كأنها شرارة»، وعند مالك عن عمر موقوفا نحوه. وأما الآية فهي في دعاء الكفار للنجاة من نار الآخرة، أما دعاؤهم لطلب الانتصاف ممن ظلمهم في الدنيا -كما في الحديث- فلا تنافيها الآية.

مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾، هذه إجابة. وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي، قال الصدر
(الأعراف: ١٤، ١٥)

الشهيد: وبه يُفتَى.
أي باعتقاد جواز إجابته

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة

أي من علاماتها، من خروج (١، ٢، ٣) ....

---

(١) قوله: من خروج: [روى أبو يعلى في «مسنده» عن الخدري رفعه: «إنه ممسوح العين اليمنى واليسرى كأنها كوكب».]

(٢) قوله: من خروج: [روى الطبراني والطيالسي عن ابن عباس رفعه: «الدجال آدم هجان أعور جعد الرأس.]

(٣) قوله: من خروج إلخ: لما أخرج نعيم بن حماد في «مسنده» عن كعب: «يحاصر الدجال المؤمنين ببيت المقدس، فيصيبهم جوع شديد، فبينماهم إذ سمعوا صوتا في الغلس، فيقولون: إن هذا صوت رجل شبعان، فينظرون، فإذا بعيسى ابن مريم، فتقام الصلاة» الحديث. وعن أرطاة بلاغا في حديث المهدي: «إنه آخر أمير من أمة محمد ﷺ، ثم يخرج في زمانه الدجال، وينزل في زمانه عيسى ابن مريم». وأخرج الترمذي وحسنه من حديث أبي عبيدة مرفوعا: «لم يكن نبي بعد نوح إلا قد أنذر قومه الدجال، وإني أنذركموه». فوصفه لنا رسول الله ﷺ، فقال: «لعله سيدركه بعض من رآني وسمع كلامي». قالوا: يا رسول الله، فكيف قلوبنا يومئذ؟ فقال: «مثلها -يعني اليوم- أو خير». قال: وفي الباب عن عبد الله بن بسر وعبد الله بن مغفل وأبي هريرة.

وأخرج من حديث ابن عمر وصححه، قال: قام رسول الله ﷺ في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجّال، فقال: «إني لأنذركموه، وما من نبي إلا وقد أنذر قومه، ولقد أنذره نوح قومه، ولكن سأقول فيه قولا لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وإن الله ليس بأعور». قال الزهري: فأخبرني عمر بن ثابت الأنصاري عن بعض أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال يومئذ وهو يحذرهم فتنته: «تعلمون أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت، وإنه مكتوب بن عينيه: كافر، يقرؤه من كره عمله». وأخرج عن أبي بكر مرفوعا: «الدجال يخرج من أرض بالمشرق يقال لها: خراسان، يتبعه أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة»، وحسنه الترمذي، وقال: وفي الباب عن أبي هريرة وعائشة.

وأخرج من حديث معاذ مرفوعا وحسنه: «الملحمة العظمى وفتح قسطنطينية، وخروج الدجال في سبعة أشهر». قال: وفي الباب عن الصعب بن جثامة وعبد الله بن بسر وعبد الله بن مسعود وأبي سعيد الخدري.

وأخرج من حديث النواس بن سمعان حديثا طويلا مطولا صحيحا، أخرجوه في «الصحاح» و«السنن» وغيرها، ومن حديث ابن عمر رفعه: «ألا إن ربكم ليس بأعور، ألا وإنه أعور عينه اليمنى كأنها عنبة طافية»، وصححه الترمذي، وقال: وفي الباب عن سعد وحذيفة وأبي هريرة وأسماء وجابر بن عبد الله وأبي بكرة وعائشة وأنس وابن عباس والفلتان بن عاصم. ومن حديث أنس وصححه مرفوعا: «يأتي الدجال المدينة، فيجد الملائكة يحرسونها، فلا يدخلها الطاعون ولا الدجال إن شاء الله». قال: وفي الباب عن أبي هريرة وفاطمة بنت قيس ومحجن وأسامة بن زيد وسمرة بن جندب. ومن حديث أبي هريرة =

الدجال[١،٢،٣] ودابة[٤] الأرض ويأجوج[٥] ومأجوج، ونزول[٦] عيسى عليه السلام ....

= وصححه مرفوعا: «الإيمان يمان، والكفر من قبل المشرق، والسكينة لأهل الغنم، والفخر والرياء في الفدادين أهل الخيل وأهل الوبر، يأتي المسيح إذا جاء دبر أحد صرفت الملائكة وجهه قبل الشام، وهنالك يهلك».

ومن حديث مجمع بن جارية وصححه مرفوعا: «يقتل ابن مريم الدجال بباب لدّ». قال: وفي الباب عن عمران بن حصين ونافع بن عتبة وأبي برزة وحذيفة بن أسيد وأبي هريرة وكيسان وعثمان بن أبي العاص وجابر وأبي أمامة وابن مسعود وعبد الله بن عمرو وسمرة بن جندب والنواس بن سمعان وعمرو بن عوف وحذيفة بن اليمان. انتهى فهذا أنموذج قليل من أحاديث الباب، فعلم أن الأحاديث في بابه متواترة المعنى، وكذا في أكثر أبواب أشراط الساعة.

وأخرج أيضا من حديث أنس وصححه مرفوعا: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل، ويفشو الزنى، ويشرب الخمر، ويكثر النساء، ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد». قال: وفي الباب عن أبي موسى وأبي هريرة. وأخرج من حديثه أيضا وحسنه مرفوعا: «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله». ومن حديث حذيفة مرفوعا وحسنه: «لا تقوم الساعة حتى يكون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع». ثم أخرج من حديث علي طويلا غريبا في خمس عشرة خصلة في أشراط الساعة وحلول البلاء. ومن حديث أبي هريرة أيضا وغربه. ومن حديث عمران بن حصين في الخسف والمسخ والقذف، وغربه. ومن حديث أبي هريرة مرفوعا وصححه: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما نعالهم الشعر، ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما كأن وجوههم المجان المطرقة». قال: وفي الباب عن أبي بكر الصديق وبريدة وأبي سعيد وعمرو بن تغلب ومعاوية.

(١) قوله: الدجال: [أي الكذاب أو من «دجل البعير»: طلاه بالدجيل.]

(٢) قوله: الدجال: [أخرج أبو داود الطيالسي عن أبي رفعه: «عينه خضراء كالزجاجة».]

(٣) قوله: الدجال: وهو أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية، كما أخرجه الشيخان عن ابن عمر مرفوعا، وأخرج مسلم عنه من وجه آخر: «أعور العين اليسرى»، ومن وجه آخر: «ممسوح العين عليها ظفرة غليظة». وعن أنس رفعه: «ممسوح العين مكتوب بين عينيه كافر». والبخاري عنه رفعه: «ألا إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور». وأحمد عن جابر: «إنه أعور، وهو أحد الكذابين».

(٤) قوله: ودابة إلخ: لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (النمل: ٨٢). وفيه أخبار كثيرة أيضا.

(٥) قوله: ويأجوج إلخ: لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٦)، وفيه أيضا أحاديث غزيرة.

(٦) قوله: ونزول إلخ: لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾ الآية (الزخرف: ٦١)، وقوله: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٥٩)، فعلم أنه قبل يوم القيامة، لكن قال =

من السماء وطلوع[1] الشمس من مغربها، فهو حَقٌّ؛ لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق. قال حُذَيفة[2] بن أَسِيد ....

على زنة «أمير»

= مقاتل بن سليمان ومن تبعه من المفسرين: إن قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ نزل في المهدي. انتهى وخروجه أيضا من أعلام قرب الساعة، وقد تظافرت به الأخبار أيضا، كما أخرجه مسلم والأربعة إلا الترمذي والبيهقي: «المهدي من عترتي من ولد فاطمة». وأحمد والأربعة إلا النسائي: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لبعث الله فيه رجلا من عترتي»، وفيه زيادات أخر أيضا. والطبراني: «إن المهدي منا، يختم الدين بنا كما فتح بنا». والحاكم وصححه من حديث طويل فيه: «فيبعث الله رجلا من عترتي أهل بيتي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما، يحبه ساكن الأرض وساكن السماء، وترسل السماء قطرها» الحديث. والطبراني والبزار نحوه، وأحمد ومسلم: «يكون في آخر الزمان خليفة يحثي المال حثيا ولا يعده عدًّا». و[نعيم] بن حماد مرفوعا: «هو رجل من عترتي يقاتل على سنتي كما قاتلت أنا على الوحي». وأبو نعيم مرفوعا: «ليبعثن الله رجلا من عترتي أفرق الثنايا أجلى الجبهة، يملأ الأرض عدلا، يفيض المال فيضا».

والروياني والطبراني وغيرهما: «المهدي من ولدي وجهه كالكوكب الدري، اللون لون عربي، والجسم جسم إسرائيلي، يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، يرضى بخلافته أهل السماء وأهل الأرض والطير في الجو، يملك عشرين سنة». والطبراني مرفوعا: «يلتفت المهدي وقد نزل عيسى ابن مريم كأنما يقطر من شعره الماء، فيقول المهدي: تقدم فصل بالناس، فيقول عيسى: إنما أقيمت الصلاة لك، فيصلي خلف رجل من ولدي». وكذا أخرجه ابن حبان في «صحيحه»: «أن يؤمه المهدي».

وابن عساكر عن علي: إذا قام قائم آل محمد ﷺ جمع الله أهل المشرق والمغرب، فأما الرفقاء فمن أهل الكوفة، وأما الأبدال فمن أهل الشام. والطبراني مرفوعا: قال لفاطمة: «نبينا خير الأنبياء وهو أبوك، وشهيدنا خير الشهداء وهو عم أبيك حمزة، ومنا من له جناحان يطير بهما في الجنة حيث يشاء، وهو ابن عم أبيك جعفر، ومنا سبطا هذه الأمة الحسن والحسين وهما ابناك، ومنا المهدي». وفيه أخبار كثيرة متواترة المعنى ذكرنا نبذا منها سابقا. وأما خبر كونه من العباسين أو خبر «لا مهدي إلا عيسى ابن مريم» فضعيف.

(١) قوله: وطلوع: [في حديث أبي أمامة مرفوعا: «أول الآيات طلوع الشمس من مغربها». أخرجه الطبراني في «الكبير»، وفي حديث أنس رفعه: «أول شيء يحشر الناس نار تحشرهم من المشرق إلى المغرب». أخرجه أبو داود الطيالسي في «مسنده». وفي حديث أبي هريرة رفعه: «ألا أحدثكم حديثا عن الدجال، ما حدث به نبي قومه؟ إنه أعور، وإنه يجيء معه تمثال الجنة والنار، فالتي يقول: إنها الجنة هي النار، وإني أنذركم كما أنذر به نوح قومه». أخرجه النسائي.]

(٢) قوله: حذيفة إلخ: أخرجه مسلم والأربعة، وصححه الترمذي، وقال: وفي الباب عن علي وأبي هريرة وأم سلمة وصفية، ولفظه: «أشرف علينا» بدل «طلع علينا»، وليس فيه «نزول عيسى» ولا فيه «آخر ذلك»، بل «ونار تخرج من قعر عدن تسوق =

الغِفاري[١] رضي الله عنه: طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذكرون؟» قلنا: نذكر الساعة. قال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات»، فذكر الدخان[٢]، والدجال والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم.

والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًّا، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها، فلتطلب من كتب التفسير[٣] والسير والتواريخ.

والمجتهد

في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية[٤]، **قد يخطئ وقد يصيب**. وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أنَّ كلَّ مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية[٥] التي لا قاطع[٦] فيها، مصيبٌ، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة[٧] حكمًا معينًا، ....

= الناس أو تحشر الناس، فتبيت معهم حيث باتوا، وتقيل معهم حيث قالوا». وفي لفظ له: «والعاشرة إما ريح تطرحهم في البحر، وإما نزول عيسى ابن مريم».

(١) قوله: الغفاري: [نسبة إلى غفار بالكسر قبيلة.]

(٢) قوله: فذكر الدخان إلخ: [لكل منها تفاسير وتفاصيل في شروح الحديث.]

(٣) قوله: من كتب التفسير: [والآثار والأخبار وشروحها.]

(٤) قوله: والفرعية: [من الفقه والكلام.]

(٥) قوله: الفرعية إلخ: لا العقلية أو الشرعية الأصلية الاعتقادية؛ فإن الحق فيها واحد لا يصلح التعدد، وليس كل مجتهد فيها مصيبا إجماعا، ومسائل الإمامة الكبرى وأمثالها أيضا من الفقه كما عرفت، وقيل: من الاعتقاد.

(٦) قوله: لا قاطع: [دليل قطعي أو خبر واحد بلا معارض ونسخ.]

(٧) قوله: في كل حادثة: [أي مسألة جزئية ونازلة من النوازل.]

أم حكمه في المسائل (١) الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد.

وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، أو يكون، وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل، أو يكون، وذلك الدليل (٢) إما قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: أن الحكم معين (٣)، وعليه دليل ظني، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ..............

والمجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورًا بل مأجورًا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداءً (٤) وانتهاءً، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعًا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور رحمه الله، أو انتهاء فقط (٥)، أي بالنظر إلى الحكم (٦) ....

---

(١) قوله: في المسائل: [على الوجه الكلي بلا تعرض الخصوص.]

(٢) قوله: الدليل: [الواقع من الله لعباده في عقولهم أو الكتاب أو السنة.]

(٣) قوله: معين إلخ: لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، والحديث: «تركتكم على السهلة البيضاء؛ ليلها ونهارها سواء». كما لابن ماجه وغيره، وفيه نصوص وأخبار كثيرة.

(٤) قوله: ابتداء إلخ: [فهو مخطئ مطلقا بكل وجه.] المراد بالابتداء مرتبة فحص المجتهد عن مبادئ الحكم وأخذها من مظانه على حسب مجهوده في خزانة حفظه وفي الخارج، ثم ترتيبها؛ ليصل بها إلى حكم المسألة ويناله، ولا يراد به الابتداء الحقيقي، وإلا فالسابق على الكل تصور الحكم المطلوب بوجه ما والتواجه المؤاخي لهذا العلم. والمراد بالانتهاء مرتبة نيل الحكم والفوز به، وحصوله وعلمه من مبادئه ومسالكه التي هي الطرق المفضية إليه، وهي مسافة الانتقالات الفكرية، سواء كانت من قبيل الحركة أو لا.

(٥) قوله: انتهاء فقط: [كما قالوا في معاوية: إنه وجد الدليل لخلافته، لكنه لم يسقه على وجهه، فهو مصيب من وجه أيضا.]

(٦) قوله: بالنظر إلى الحكم إلخ: لا بالنظر إلى الدليل، فيكون المجتهد المخطئ مصيبا في الدليل، مخطئا في الحكم، والمصيب مصيبا في كليهما، فيكون كل مجتهد مصيبا في دليل الحكم. لكن يخدشه أن الإصابة في الدليل مستلزمة للإصابة في الحكم؛ =

حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل[١]، حيث أقامه على وجهه مستجمعًا لجميع شرائطه[٢] وأركانه، وأتى بما كُلِّف به من الاعتبارات[٣]، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة[٤] القطعية التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه

الأول[٥]: قوله تعالى: ....

= لأن معنى الإصابة في الدليل وجدان الدليل المفضي إلى الحكم على النمط الصحيح بلا فساد في مادته ولا صورته، ووجدان الدليل الذي هذا شأنه مستلزم لصحة مدلوله الذي هو الحكم؛ إذ لا معنى لصحة الدليل مع فساد مدلوله.

وهذه الخدشة كانت تختلج في قلبي من أول ما طالعت هذا الكتاب أو كتاب «نور الأنوار»، وسنح لي الآن **جوابه من وجهين: الأول**: أن معنى الإصابة في الدليل صحته في إفادته الظن بالمطلوب، لكن كون المطلوب مظنون الصحة لا يستلزم كونه حقا واقعا في الواقع على تقدير وحدة الحق وتعينه، كما أن مقدمات الاستقراء كلها تكون حقة واقعية ومفيدة للظن بالمطلوب أيضا، لكن الإصابة في أخذ تلك المقدمات وجزمها وترتيبها وسوقها لنيل المطلوب لا تستلزم كون المطلوب حقا في الواقع؛ لجواز تخلف المطلوب عن الدليل؛ نظرا إلى عدم الاستلزام. **والثاني**: أن المراد بالإصابة في الدليل سعي المجتهد في تصحيح الدليل على قدر مجهوده، وإفراغه ما أمكنه في كسب مقدماته الصحيحة الموصلة، ثم ترتيبها على نمط يفيد المطلوب.

وحاصله: إبلاغ المجهود إلى كماله، وعدم القصور في السعي على حسب إمكانه وقوته، فلو وقع منه قصور في شيء من أمور لا بد منها في سلوك العقل من المبادئ إلى المطلوب خارجا عن ظاهر طوقه لا يكون مخلا بالإصابة بهذا المعنى، فالإصابة على هذا لا يعنى بها صحة الدليل على الوجه التام في مادته وصورته بلا نحو فساد في أحدهما؛ فإن وجدان ذلك في كل اجتهاد متعسر بل متعذر، فقد صدرت زلات من أرباب العصمة على ما هو المحقق من أن الاجتهاد جائز على الأنبياء، فالإصابة بذلك المعنى يصيبها المصيبون، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

(١) قوله: في الدليل: [حيث وجده، ولم يسقه بحيث يجد به الحكم.]

(٢) قوله: شرائطه: [بحيث وسعه لا على الوجه الواقعي، وإلا لوجد به الحكم أيضًا.]

(٣) قوله: من الاعتبارات: [الواجبة في إقامة الدليل.]

(٤) قوله: إقامة الحجة: [حتى يجب له وجدان الحكم قطعا.]

(٥) قوله: الأول إلخ: أول الآية: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٨). انتهى ثم قال: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ الآية (الأنبياء: ٧٩). فحكم داود بالغنم لصاحب =

﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا[1] سُلَيۡمَٰنَ﴾، والضمير لـ«الحكومة» أو «الفتيا»[2]، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأن كلًّا منهما قد أصاب الحكم حينئذ، وفهمه.

(في قوله: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا﴾ – ابن داود – من داود وابنه سليمان – في التفهيم)

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه السلام: «إن أصبتَ[3] فلك عشر حسنات، وإن أخطأتَ فلك حسنة واحدة»[4]. وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرًا[5] واحدًا، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «إن أصبتُ فمِن الله، ....

(المرفوعة – الموقوفة – وإدارته – بمجموعها – الشارع)

= الحرث بدل إفساده، وبالحرث لصاحب الغنم. وحكم سليمان بأن يكون الغنم لصاحب الحرث، فينتفع بها أي بدرها ونسلها وشعرها وصوفها، وحكم بدفع الحرث لصاحب الغنم، فيقوم عليه حتى يعود كما كان، فإذا عاد يأخذ كل منهما ملكه وماله. وهذا في شريعتهم، وأما عندنا فلا ضمان بالليل أو بالنهار، إلا أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد. وعند الشافعي يضمن التلف بالليل؛ لقصور حفظه المعتاد، وجناية في إرسالها.

ويرد على أصل الدليل أولا قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمًا وَعِلۡمًاۚ﴾ (الأنبياء: ٧٩). والخطأ ليس حكما حقيقة بل غيره وخلافه، والعلم غير الجهل. وثانيا: أن تفهيم سليمان كان بمحض لطف من الله من غير أسباب اجتهاد له إرهاصا لنبوته، فلذا نسب التفهيم إلى ذاته.

وثالثا: أن المراد به تفهيم الأوفق والأرفق والأحق، فالفرق بين الحكمين كما في الصحيح والأصح، فلا يلزم الخطأ، فالأحسن أن يستدل بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا﴾ الآية إلى قوله: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ (الأنفال: ٦٧- ٦٨). وكذا بقصة زلات أهل العصمة بعد اجتهادهم، وقد قدمنا عن بعض الكملة المحاكمة فيما بين الفريقين، فتذكر.

(١) قوله: ففهمناها: [في قضية إفساد الغنم حرث قوم.]

(٢) قوله: أو الفتيا: [بضم الفاء وسكون التاء الفوقية المثناة ثم التحتانية، بمعنى الفتوى، أي الحكم الواقعي له.]

(٣) قوله: إن أصبت إلخ: أخرجه الحاكم في «مستدركه» وصححه من حديث عبد الله بن عمرو: «أن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال لعمر بن الخطاب: «اقض بينهما». قال: أقضي وأنت حاضر؟! قال: «نعم، على أنك إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر». انتهى ويؤيده قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ (الأنعام: ١٦٠).

(٤) قوله: فلك حسنة واحدة: [بجهدك وإفراغ وسعك، لا بخطئك.]

(٥) قوله: أجرا إلخ: أخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص رفعه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، =

وإلا فمِني[١] ومن الشيطان». وقد اشتهرت تخطئة الصحابة بعضهم بعضًا في الاجتهاديات.

(بين كبارهم أيضا، كعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر — كما هو ظاهر مقطوع به لمن عثر على كتب السير والأحاديث — ولو كان الكل صوابا لم يكن له معنى)

الثالث[٢]: أن القياس مُظهِر لا مُثبِت؛ فإن الثابت بالقياس ثابت بالنص أيضًا معنى، وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير.

(لأنه فعل المجتهد لا الشارع — الحكم — المستنبط منه العلة في القياس)

الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص[٣]، فلو كان كل مجتهد مصيبًا لزم[٤] اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيَيْن من الحظر والإباحة، أو الصحة[٥] والفساد، أو الوجوب وعدمه. وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين، يطلب من كتابنا «التلويح» في شرح «التنقيح».

(وافقنا فيه المعتزلة وبعض الأشاعرة — المذكورة — كأكل الضفدع — في الواقع في وقت واحد — بالحاء المهملة والظاء المعجمة: الحرمة — وإيراد الأسئلة والأجوبة — بل هو حواشي «التوضيح» في شرح «التنقيح» لصدر الشريعة)

= وإذا حكم وأخطأ فله أجر». والبخاري من حديث ابن عمر نحوه. وفيه أحاديث أخر عند مسلم وغيره. وهذا الاختلاف في أجر المصيب إما باعتبار اختلاف أئمة الاجتهاد فضلا وسعيا، أو الأجران أدنى والعشرة أعلى، وهو فضل منه يؤتيه من يشاء، أو أحدهما ناسخ للآخر، أو غير ذلك.

(١) قوله: وإلا فمني إلخ: أي منسوب إلي، لا إليه سبحانه؛ تحرزا عن الإساءة، وإلا فالكل بقدرته وخلقه واختياره. والحديث أخرجه الأربعة في «سننهم»، وصححه الترمذي عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا، ولم يدخل بها حتى مات. قال ابن مسعود: «لها مثل صداق نسائها، لا وكس ولا شطط» الحديث، ولا ذكر فيه لهذا اللفظ، نعم عند أبي داود عنه: «فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله عنه بريئان» الحديث. وأخرجه أحمد في «مسنده» بهذا السند والمتن، ورواه ابن أبي شيبة في «مصنفه» والحاكم في «مستدركه»، وصححه على شرطهما، وابن ماجه في «سننه» والدارقطني في «علله»، وأخرجه محمد بن الحسن في «كتاب الآثار»، وأوردناه في «حصول الحواشي على أصول الشاشي» وحواشي «الهداية».

(٢) قوله: الثالث إلخ: فيه أن الإجماع فيما ثبت بالنص صراحة مسلّم، وفيما ثبت مطلقا أو بالرأي فيه ممنوع.

(٣) قوله: بين الأشخاص: [بل الأحكام كلها في حق كل شخص.]

(٤) قوله: لزم إلخ: فيه أن التنافي المحال إنما يلزم عند اتحاد الزمان والموضوع والجهة، وههنا لا يسلّم ذلك؛ لجواز كونه حلالا لأحد وحراما لآخر، كالصدقة لهاشمي وغيره، وكذا في مجتهد باختلاف الرأيين له في وقتين، وكذا في حق مقلديهم. والحاصل: أن الضابط تسليم وحدة الحكيم وتعينه فيما صرح به الشارح، وتعدده وكثرته بالإبهام فيما أبهمه، فتدبر.

(٥) قوله: أو الصحة: [كالصلاة بعد مس الذكر أو القهقهة أو خروج الدم.]

ورسل البشر(١) أفضل(٢) من رسل الملائكة

في مراتب القرب الربانية

ورسل الملائكة أفضل من عامة(٣) البشر، وعامة البشر أفضل(٤) من عامة الملائكة(٥)، أما
غير المقربين والكروبيين

إضافة بيان

تفضيل رسل الملائكة(٦) على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على
من الدين بما أثنى الله ورسوله

---

(١) قوله: البشر: [فيه أن الظاهر أن المراد برسل البشر الأنبياء مطلقا، لكن من الأنبياء من لا شريعة له متجددة، وإنما بعث داعيا إلى دين النبي قبله، ومنهم تبعة محضة ونواب في البعثة للآخرين، كهارون ويوشع. ومنهم من بعث بمجرد نفث أو إلهام أو رؤيا من الوحي، وفضل هؤلاء الصلحاء على رسل الملائكة وعلى مثل جبرئيل في حيز الخفاء، فالأولى إرادة الرسول الاصطلاحي في رسل البشر ممن لهم كتاب وشريعة، أو إرادة أولي العزم من الأنبياء مع أن أدلة الفضل خفية أيضا جدا.]

(٢) قوله: أفضل إلخ: يؤيده حديث أبي سعيد رفعه: «إن لي وزيرين من أهل السماء ووزيرين من أهل الأرض، فوزيراي من أهل السماء: جبرئيل وميكائيل، ووزيراي من أهل الأرض: أبو بكر وعمر»، أخرجه الحاكم في «مستدركه»، ورواه الحكيم الترمذي عن ابن عباس مرفوعا. ومن البين أن الوزير أدون وأنزل منزلة من الملك، وجبرئيل أشرف الملائكة وأفضلهم، فإذا كان نبينا أفضل منه فمن الباقي بالطريق الأولى. وقد أخرج الطبراني في «الكبير» عن ابن عباس رفعه: «ألا أخبركم بأفضل الملائكة؟! جبرئيل، وأفضل النبيين آدم، وأفضل الأيام يوم الجمعة، وأفضل الشهور شهر رمضان، وأفضل الليالي ليلة القدر، وأفضل النساء مريم بنت عمران». انتهى وأفضلية آدم غير عامة؛ لأنه لا يفضل على نبينا فهو عام مخصوص عنه البعض، أو واقع قبل العلم بفضله -كما قالوا في قصة موسى ويونس- أو أريد الفضل من حيث الأبوة أو من حيث النبوة لا من جهة الرسالة، ومع هذا فهو أفضل من كل نبي غير نبينا على المحقق.

(٣) قوله: من عامة إلخ: المراد بالعامة ههنا عموم غير الأنبياء، وأما في قوله: «وعامة البشر أفضل» ليس أحاد الناس، كالسوقية وأرباب الكبائر والزناة والفساق وغيرهم، بل المراد بها غير النبيين من خواص الناس، وهم المحفوظون عن المآثم والكبائر، كالخلفاء بل الصحابة كلهم على ما قالوا، وكالصديقين وأكامل الأولياء من الأقطاب وأئمة الدين.

(٤) قوله: أفضل إلخ: قد سبقت المسألة مفصلة، والمعتزلة وافقهم بعض الأشاعرة، وتوقف جمع في هذه المسألة، ومنهم الإمام على ما ذكره في «أمالي الفتاوى»: أنه لم يقطع فيها بجواب. انتهى وعلى هذا فالمسألة ظنية لا قطعية، كما ذكر السبكي في تأليف له: أنه لو مكث الإنسان مدة عمره ولم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله عنه. انتهى وهكذا مباحث الإمامة ومسائل مشاجرات الصحابة والسلف ومنازعاتهم ومحارباتهم.

(٥) قوله: الملائكة إلخ: صحح في «المحيط» وغيره: أن خواص البشر أفضل من جملة الملائكة، وخواص الملائكة من أوساط البشر، وأوساط البشر من أوساط الملائكة، وعوام الملائكة من عوام البشر. وعن الحلواني: أن من غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهيمة، ونقل الدواني نحوه في «أخلاقه» عن البعض.

(٦) قوله: رسل الملائكة إلخ: هم المبلغون لأحكام الوحي إلى الأنبياء من البشر. وأفضلهم جبرئيل، كما أخرجه الطبراني مرفوعا. وقوله: «بالإجماع» أريد به إجماع الأمة كلها، أو إجماع أهل الحق. وقوله: «بالضرورة» عني به أنه من ضروريات =

رسل الملائكة، وعامة البشر[١] على عامة الملائكة، فبوجوه:

ظاهر الوجوه دلالتها في رسل البشر إلا الرابع

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم؛ بدليل قوله

كلهم — بجعله كالقبلة لا مسجودا له حقيقة بالعبادة له — لا على كمال التذلل

تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾، و﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ[٢] خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ

أخبرني — أي آدم (الإسراء: ٦٢) وقوله — (الأعراف: ١٢)

وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾، ومقتضى[٣] الحكمة الأمر[٤] للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

= الدين. وامتلأ النصوص بامتياز فرقة الرسل عن الخلق كلهم في الاصطفاء والفضل، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾ الآية (الجن: ٢٦).

(١) قوله: وعامة البشر إلخ: المراد بهم عامة الناس، لا مطلقا بل بالنسبة إلى الرسل؛ فإنهم خاصة الله وخاصة الخلق كلهم، فالمراد هم الأصفياء والأتقياء والأولياء والأئمة والعلماء الثقات العدول المتقون عن الكبائر والإصرار على الصغائر. وأما العصاة فلا يفضلون على أحد من الملائكة اتفاقا، لكن قال القونوي في «شرح العمدة»: قال بعض أهل السنة: جملة بني آدم أفضل من جملة الملائكة؛ فإن عندنا صاحب الكبيرة كامل الإيمان، ثم هو مبتلى بالإيمان بالغيب، فكان أحق من الملائكة. انتهى

وتعقبه القاري بأنه فاسد؛ لأنه فاسق بالإجماع، كيف يكون أفضل من المعصوم بلا نزاع؟ قال: ولعله وجهه أنه من جهة إيمانه الغيبي أفضل منهم؛ لكون إيمانهم شهوديا، لكنه ينافي أن الإيمان يزيد بالإيقان والاطمئنان، وليس الخبر كالعيان. انتهى وفيه أن صدور الفسق بمنازعة مواد الشهوة وتركب الدواعي الثائرة وتخمرها في أجساد بني آدم: لا يوجب التنزل، كما ورد في قصة هاروت وماروت: «قال: إني ابتليتهم وعافيتكم»، بل صدور حسنة من الإنسان على هذه النوازع والبوائق والمضائق يكون أرقى من حسنات المنزه عنها كثيرا، إليه يشير بعض الآثار أيضا.

ويؤيده فضل الصحابة في نفقة المد من غيرهم في نفقة مثل أحد، مع أن زيادة الإيمان غير مسلمة عند الحنفية، حتى روي عن الإمام: إيماني كإيمان جبرئيل، على أن زيادة الإيقان لا من كسبهم، ولا منعها من كسب الإنسان، ولذا ورد كمال فضل الإيمان بالغيب في القرآن والأخبار. ثم المراد برسل البشر مطلق الأنبياء، لا خصوص المصطلح؛ فإن غير الرسل من الأنبياء أيضا أفضل من رسل الملائكة. والاختلاف إنما في الملائكة العلوية، وأما الأملاك السفلية فالأنبياء أفضل منهم إجماعا، وتسمى أرباب الأنواع والطلسمات في عرف الإشراقية، وملك الجبال وملك البحار وملك الرياح وغيرهم في الشرع.

(٢) قوله: خير منه: [في شرف العنصر الذاتي، فكيف سجود الأشرف للأدنى؟!]

(٣) قوله: ومقتضى إلخ: دفع لما يتراءى وروده: أن الثابت بذلك مطلق الكرامة والخيرية، لا الكرامة المطلقة، فيجوز أن يكون ناله الكرامة الجزئية، لا الفضل الكلي، والكلام فيه، فأزاحه بأن المسجود له -والسجود أعظم القرب- ينبغي أن يكون له فضل كلي على الساجد. ثم الثابت بعد ذلك كله فضل آدم بخصوصه على الملائكة، لا فضل جملة الأنبياء عليهم، ولا فضل عامة البشر على عامة الملائكة، إلا أن يدفع ذلك بعدم القائل بالفصل؛ فإنه معدود نحوا من الإجماع.

(٤) قوله: الأمر إلخ: [في «فيوضات الأرواح»: فلا يرد فضل الكعبة وبيت المقدس على الأنبياء.]

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم(١) من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث(٢): قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ(٣) وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، والملائكة من جملة العالم، وقد خُصَّ من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولًا به فيما عدا ذلك. ولا خفاء(٤) في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع(٥): أن الإنسان قد يحصّل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود ....

---

(١) قوله: يفهم إلخ: فإن سوق القصة دال على أنهم ادّعوا أنهم أحق بالخلافة من آدم؛ إذ بنوه سفاكون مفسدون، فأبطل مزعومهم بإبراز آدم أعلم منهم في معرفة الأشياء؛ ليظهر فضله عليهم كليا، ويعترفوا به، ويندموا في أنفسهم من إصدار قولهم ذلك.

(٢) قوله: الثالث إلخ: بناء على أن اصطفاءهم على العالمين ملزوم لفضلهم عليهم، لكنه ينقض بمثل قوله تعالى في حق مريم: ﴿وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٤٢)، مع أن المختار للأكثر -كما ذكره السبكي وغيره- فضل فاطمة عليها. وأظهر منه قوله: ﴿وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧)؛ إذ يلزم منه فضل آحاد بني إسرائيل على أئمة قريش بل على إسماعيل ونبينا صلى الله عليهما وسلم. والظاهر أن المرام في أمثالها عرفا واستعمالا هو الفضل على آحاد ذلك الزمان من العالمين، وأما فرقة الأملاك وكذا فرقة الأنبياء فلا تكون ملحوظة مطمح النظر؛ لكمال امتيازهما في العلو عن أفراد الخلق، ولهذا لم يحتج غالبا إلى الإخراج والاستثناء كما في «سيدا شباب أهل الجنة» وغيره، فافهم.

(٣) قوله: آل إبراهيم: [أولاده وعقبه، كما يدل قوله: ﴿ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ٣٤).]

(٤) قوله: ولا خفاء إلخ: دفع لما يتوهم أنه بعد التخصيص يبقى العام ظنيا فكيف يحتج به؟ فدفعه بأنه لا ضير؛ لأن المدعى أيضا ظني، فتم التقريب مع أن مورث الظنية هو التخصيص بكلام مستقل، لا كل تخصيص، كما تقرر في الأصول.

(٥) قوله: الرابع إلخ: حاصله: أن مدار الفضل بكسب الأعمال الصالحة؛ إذ هي ملاك كثرة الثواب والقربة عند الله، والأشق منها أدخل في الإخلاص، وأكثر أجرا وثوابا، فصاحبه أفضل. واستدلّ عليه أيضا بحديث «أفضل الأعمال أحمزها». انتهى هذا وإنما في «نهاية ابن الأثير» عن ابن عباس رفعه: سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «أحمزها». ويؤيده حديث «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، أخرجه أبو داود عن أبي سعد رفعه به، والترمذي وحسنه بلفظ: «إن من أعظم الجهاد»، وابن ماجه عن أبي أمامة رفعه في قصة بلفظ «كلمة حق». والبيهقي في «شعبه»، وله شاهد =

في المعاش في أبواب التمدن

العوائق[1] والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب

أي الصارفة — پيش آمدن

الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف[2] أشق وأدخل في

المانعة

الإخلاص، فيكون أفضل.

وأقرب إلى القبول وأدخل في التقرب وأوقع في الرفعة

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

العلوية رسلهم وحملة العرش المقربين والكروبيين

الأول[3]: أن الملائكة أرواح مجردة، كاملة بالفعل، مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات، ...

عن الهيولى — هي قواها — لحصول الكمال

= مرسل بسند جيد عن طارق بن شهاب رفعه: سئل: أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة عدل عند إمام جائر». وفي الباب عن واثلة وآخرين.

(١) قوله: العوائق: [من دواعي الشهوة والغضب بثوران القوة البهيمية والسبعية.]

(٢) قوله: والصوارف: [العائقة والآفات؛ لكمال التعب فيها.]

(٣) قوله: الأول إلخ: هذا الوجه منحل إلى وجوه، الأول: أنها مجردة محضة نائلة الجلائل كلها بالفعل وجوبا بخلاف النفوس، والأكمل أفضل. والثاني: أنها متعلقة بالهياكل العلوية السماوية تأثيرا أو تدبيرا كما في النفوس المجردة الفلكية والنفوس الإنسانية بالعنصريات الفاسدة المنفعلة. والثالث: أنها منزهة عن مبادئ الشرور، كالشهوة والغضب والأخلاق الذميمة. والرابع: أنها نورانية لطيفة لا حجاب لها عن تجلي الأنوار القدسية، فهي غريقة في الأنوار الربانية دائما، والنفوس البشرية منغمسة في غواشي الهيولى الظلمانية.

والخامس: أنها قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب والآثار العلوية، وإليه الإشارة بقوله: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ (الذاريات: ٤)، وقوله: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ (النازعات: ٥)، ولا يلحقها فتور ورخاوة وكلال ولغوب، بخلاف الجسمانيات، لا سيما الكائنة الفاسدة القابلة الخرق والضم. والسادس: أنها أعلم لإحاطتها بما كان وما سيكون في الأعصار وبالأمور الغائبة عنا، وعلومهم كلية جزمية فعلية فطرية مصونة عن الخطأ والغلط والجهل، والجسمانية بخلافه. والسابع: أنها مبادٍ فياضة فعالة قادسة، وهذه النفوس منفعلة مستفيضة ملجئة في الفاقة إليها.

والجواب أنها كلها بناء على الأصول المهندسة الحكمية المظلمة المتورطة في دار البوار، والقواعد المنخسفة المنكسفة المنكشفة العوار، فما لها من قرار، وبنيانها على شفا جرف هار عند ذوي البصائر الشرعية وأولي الأبصار. ولو سلم فالكلام ههنا في الأفضلية بمعنى أكثرية الثواب كما مر غير مرة في عامة الأبواب، وهذه الأمور لا تمس ذلك أصلا بل إنما تتعلق بشرف الذات وقوة الفعل وفعلية قوة القوة، فهي نظير ما تثبت المفضلةُ فضل علي المرتضى على الثلاثة بنفاسة جوهر الذات وشرف النسب وقلع باب خيبر وإفاضة الفيوض على الأولياء وزيادة العلم الظاهر والباطن بحديث «أقضاكم علي»، و«أنا مدينة العلم وعلي بابها»، وعلو مكانه بحديث «علي سيد العرب»، وبتصرفات روحه في الكوائن قبل خلقه بالقطبية في =

كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن[١]

في المآكل والملابس والمناكح وغيرها — وأعدامها الاستعدادية — أي الحوادث

ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية.

بدل من الكوائن — ووهم وخطأ — المبنية على أصل الإيجاب، ومدار الإسلام هو اختيار الاختيار

الثاني[٢]: أن الأنبياء مع كونهم ....

= الإرشاد بالأصالة وبعد موته في أمور الإمارة، وأمثال ذلك، ولا بحث فيها ولا مطارحة.

(١) قوله: بالكوائن: [هذا من لوازم الكمالات كلها بالفعل على أصل فلسفي.]

(٢) قوله: الثاني إلخ: أخذوا إفاضة من الوجوه السمعية، والمشهور منها **سبعة، الأول**: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)؛ فإنه في معرض التواضع وتنزيل شأنه عن هذه الأمور الرفيعة، فعلم أن الملكية أكرمية فوق ما كان له كالإلهية. والجواب أنه ليس في حيز نفي الترفع كما زعمتم، بل لما استعجل قريش العذاب تهكمًا به نزلت: ﴿لَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي﴾ الآية؛ لبيان أنه ليس له إنزال العذاب، ولا علم وقت نزوله، ولا توسط بقدرته كما للأملاك، كما حكي أن جبرئيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات، فلا غاية إلا أنه ليس واسطة نزوله، ولا أقدر كالملائكة.

والثاني: قوله تعالى حكاية عن إبليس قاله لآدم وحواء: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠)، فعلم أنه كان معهودا في الملأ الأعلى فاشيا فيهم أن درجتهما قاصرة عن الملائكة، فوسوس لهما أن كُلًا منها لتنالا هذه الأفضلية. والجواب أن هذا أيضا كان بناء على ظاهر الأمر، أن الملك أحسن صورة، وأقوى قدرة، وأقدر قوة، فخيل إليهما أن نيلها نيل كمال الفضل مع أنه يجوز أن لا يكون آدم حينئذ نبيا، ويبعث بعده في الدنيا على الأرض، على أنه لو سلم فاللازم منه فضل ملكية كل منهما على نبوة آدم مع عدم نبوة حواء وبقائها من العوام، ولا يلزمه فضل ملكية آدم على نبوته.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ (الأنبياء: ١٩)، ولفظة ﴿عِندَ﴾ لا يراد بها القرب المكاني؛ لاستحالته، بل قرب المرتبة والشرف، وأيضا سياقه دليل على فضلهم بأن من عنده لا يستكبر عن عبادته، فما حال من لا عنده. والجواب معارضته بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾ (القمر: ٥٥)؛ فإنه في حق البشر مع وجود العندية، وبناء الاستدلال على عدم استكبار الأقوى والأقدر لا على الأفضل الأقرب.

والرابع: ما ذكره الشارح أن الأنبياء متعلموا الملائكة وتلامذتهم، وهم معلموهم وأساتذتهم، وفضل المعلم الأستاذ معلوم. والجواب ما قاله أنهم وسائط صرفة وسفراء محضة في التبليغ كالقلم في الكتابة، وكرسولك إلى صديقك برسالة، ولا يطمح في رسالتهم إلى طي مراتب التفهيم، والإبلاغ إلى أكناه ما يوحى، وتقارير دقائقه وتشمير الذيل والسعي البالغ في تقويم المتعلم، وإتمام نصاب استعداد مادته كما هو شأن الأنبياء بالنسبة إلى عامة البشر، وشأن نوابهم العلماء في مواعظهم وتدريساتهم، فإسناد التعليم في مثل ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝﴾ (النجم: ٥) مجاز عقلي، أو لفظ «علم» مجاز لغوي. =

كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن[١]
في المآكل والملابس والمناكح وغيرها — وأعدامها الاستعدادية — أي الحوادث

ماضيها وآتيها من غير غلط. والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية.
بدل من الكوائن — ووهم وخطأ — المبنية على أصل الإيجاب، ومدار الإسلام هو اختيار الاختيار

الثاني[٢]: أن الأنبياء مع كونهم ....

= الإرشاد بالأصالة وبعد موته في أمور الإمارة، وأمثال ذلك، ولا بحث فيها ولا مطارحة.

(١) قوله: بالكوائن: [هذا من لوازم الكمالات كلها بالفعل على أصل فلسفي.]

(٢) قوله: الثاني إلخ: أخذوا إفاضة من الوجوه السمعية، والمشهور منها **سبعة، الأول**: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)؛ فإنه في معرض التواضع وتنزيل شأنه عن هذه الأمور الرفيعة، فعلم أن الملكية أكرمية فوق ما كان له كالإلهية. والجواب أنه ليس في حيز نفي الترفع كما زعمتم، بل لما استعجل قريش العذاب تهكمًا به نزلت: ﴿لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي﴾ الآية؛ لبيان أنه ليس له إنزال العذاب، ولا علم وقت نزوله، ولا توسط بقدرته كما للأملاك، كما حكي أن جبرئيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات، فلا غاية إلا أنه ليس واسطة نزوله، ولا أقدر كالملائكة.

والثاني: قوله تعالى حكاية عن إبليس قاله لآدم وحواء: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠)، فعلم أنه كان معهودا في الملأ الأعلى فاشيا فيهم أن درجتهما قاصرة عن الملائكة، فوسوس لهما أن كُلًا منها لتنالا هذه الأفضلية. والجواب أن هذا أيضا كان بناء على ظاهر الأمر، أن الملك أحسن صورة، وأقوى قدرة، وأقدر قوة، فخيل إليهما أن نيلها نيل كمال الفضل مع أنه يجوز أن لا يكون آدم حينئذ نبيا، ويبعث بعده في الدنيا على الأرض، على أنه لو سلم فاللازم منه فضل ملكية كل منهما على نبوة آدم مع عدم نبوة حواء وبقائها من العوام، ولا يلزمه فضل ملكية آدم على نبوته.

والثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ (الأنبياء: ١٩)، ولفظة ﴿عِندَ﴾ لا يراد بها القرب المكاني؛ لاستحالته، بل قرب المرتبة والشرف، وأيضا سياقه دليل على فضلهم بأن من عنده لا يستكبر عن عبادته، فما حال من لا عنده. والجواب معارضته بقوله تعالى: ﴿فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾ (القمر: ٥٥)؛ فإنه في حق البشر مع وجود العندية، وبناء الاستدلال على عدم استكبار الأقوى والأقدر لا على الأفضل الأقرب.

والرابع: ما ذكره الشارح أن الأنبياء متعلموا الملائكة وتلامذتهم، وهم معلموهم وأساتذتهم، وفضل المعلم الأستاذ معلوم. والجواب ما قاله أنهم وسائط صرفة وسفراء محضة في التبليغ كالقلم في الكتابة، وكرسولك إلى صديقك برسالة، ولا يطمح في رسالتهم إلى طي مراتب التفهيم، والإبلاغ إلى أكناه ما يوحى، وتقارير دقائقه وتشمير الذيل والسعي البالغ في تقويم المتعلم، وإتمام نصاب استعداد مادته كما هو شأن الأنبياء بالنسبة إلى عامة البشر، وشأن نواهم العلماء في مواعظهم وتدريساتهم، فإسناد التعليم في مثل ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ٥﴾ (النجم: ٥) مجاز عقلي، أو لفظ «علم» مجاز لغوي. =

أفضل البشر يتعلمون[١] ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ﴾ (النجم: ٥) أي علم محمدا جبرئيل، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ[٢] ٱلۡأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣) ﴿عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٤)، ولا شك أن المعلِّم أفضل من المتعلِّم. والجواب: أن التعليم من الله تعالى[٣]، والملائكة إنما هي المبلِّغون.

(الظرف خبر) (للأنبياء) (فإنه الأب المعنوي) (أي هم واسطة التعليم) (الأحسن عبارة: «هم المبلغون»)

الثالث: أنه قد اطَّرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى[٤]، فالإيمان بهم أقوى، فهو بالتقديم أولى.

(أي جرى وكثر) (القولية) (وهم أقدم من بني آدم حدوثا) (لأنه أدخل في الإيمان بالغيب)

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)؛ ....

(عار ننگ ہر گز نخواہد کرد)

= **والخامس:** أنهم رسل الله إلى الأنبياء، والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه، كالنبي أقرب إلى الله من أمته. والجواب أنه منقوض بإرسال الملك رسولا إلى وزيره، مع أنه ليس أقرب إليه من وزيره، ولو اختص الأصل برسل الله فمطالب بالدليل.

والسادس: ما ذكره الشارح من اطراد تقديم الملائكة على الأنبياء في الذكر في نصوص الكتاب والسنة كما تكرر في القرآن: ﴿مَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، وقد استدللتم بالتقديم الذكري على الترتيب الفضلي وإثبات الفضل الكلي بمعنى قرب المرتبة عند الله حتى جعلتموه من ضروريات الدين في مثل قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ﴾ (النساء: ٦٩)، وفرعتم عليه كفر من فضّل غير النبي على النبي، كما كفر الروافض به بتفضيلهم المرتضى على غير نبينا ﷺ. والجواب ما أورده، وأما النظير المستدل به فلا حجة فيه؛ لأن كونه ضروريا من الدين ليس بمجرد هذا الترتيب الذكري والتقديم اللفظي، بل بتظافر النصوص وتواترها على ذلك صراحة.

والسابع: ما ذكره من قوله: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ﴾ الآية.

(١) قوله: يتعلمون: [إذ ينالون منهم عجائب الملأ الأعلى ويسألونهم عن أخبار السماء، ويعرفون بهم أحكام البدء الأول.]

(٢) قوله: نزل به الروح: [أي معلما لك بما تصلح به منذرا.]

(٣) قوله: من الله تعالى إلخ: [أي صادر منه حقيقة، ومن أفعاله فهو المعلم.] قيل: هو خلاف الظاهر، ويلزمه أن لا يكون المتعلم متعلما إلا من معلم معلمه، لا من معلمه، وقد عرفت ما وجهناه بما يقلعه عن أصله ويسقط منزعه الذي كان عنه يتناضل صارخا بالقول المبين، ومقرعا بالصدع المتين، فلم يبق له حلاوة ولا عليه طلاوة.

(٤) قوله: أخفى إلخ: لعدم تطرق الإحساس إليه ولا اهتداء العقل إليه ببرهان قوي حتى أنكره الفلاسفة على ما أثبته الشرع من وجود جسماني لطيف لهم، وكذا لم تعترف به العامة من غير المليين من أهل الكتاب.

فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك[(١)] أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترقي
بل كل من سمعه وفهمه
من الأدنى إلى الأعلى، يقال: «لا يستنكف من هذه الأمور الوزير ولا السلطان»، ولا يقال:
كطاعة الشرع أو حضور المسجد أو سماع الوعظ
السلطان ولا الوزير. ثم لا قائل[(٢)] بالفصل[(٣)] بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

برتر پنداشتند
والجواب[(٤)]: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من أن يكون عبدًا من عباد
أي درجته عالية من حضيض العبدية
عن التولد من النطفة
الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنًا له؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي
أي مرتبته ذروة الولدية والابنية
كورمادرزاد معطل البرص، أي: سپيدی جلد
الموتى، بخلاف سائر[(٥)] عباد الله تعالى من بني آدم، فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح،
إليه
ولا مَن هو أعلى منه في هذا المعنى[(٦)]، ....

(١) قوله: من ذلك: [أي من هذا الأسلوب في بيان النفي والنقل من السلب إلى السلب.]

(٢) قوله: ثم لا قائل إلخ: تتمة لإثبات الدعوى الكلية في فضلهم على كل نبي، وبه سقط ما أجاب به القونوي في «شرح العمدة»: أن محمدا ﷺ أفضل من المسيح، فلا يلزم من فضلهم على المسيح فضلهم عليه. انتهى مع أن فضلهم على المسيح أيضا خلاف مذهب الجمهور أهل السنة، وبه وإن لم يثبت مذهب المعتزلة فقد لزم بطلان مذهبكم. وحاصل ما قاله الشارح: الاستدلال بالآية مع ضم المحاورة والاستعمال، ومع ضم مقدمة أخرى هي الإجماع المركب المسمى بعدم القائل بالفصل، فبطل به شق الفصل بالإجماع، وشق فضل المسيح بالآية.

(٣) قوله: بالفصل: [بأنهم أفضل من عيسى، لا من غيره من الأنبياء.]

(٤) قوله: والجواب إلخ: حاصله: أن ترق في نفي الاستنكاف باعتبار مزيتهم على المسيح فيما يتعلق به الاستنكاف، وهو عدم التولد من الأبوين؛ فإنه ولد من أمه، والملائكة لم يولد منهما، والتجرد عن مزيد التعلق بالجسمية والتغشي بغواشيها للطف أجسامها وقدرتها على التشكل ومزيد القوة والقدرة كما مر؛ فإن هذه الأمور كانت تورث مزيد التشبه بالواجب، وبما ذكرنا ظهر سقوط ما قيل: الجواب يرده وصف الملائكة بالمقربين؛ فإنه يشعر بأن الترقي باعتبار تقربهم إلى الله. وأجيب بأن الوصف لتعينهم، وأخرج غير المقربين؛ فإن الأقوى على العجائب هم المقربون. انتهى

قلت: فيه خفاء، بل الأولى أن المقربين وصف وقيد للموضوع لمجرد التميز لا قيد للحكم وحيثية له، وغير المقرب لم يمكن فيه ظهور احتجاج في التجرد، أو قيد للحكم، فأنيط به باعتبار أن المقرب له تشبه تام ومزيد مضاهاة بشؤون الوجوب.

(٥) قوله: سائر: [حيث لم ينزهوا عن التولد من الأبوين، ومن تنزه لم يصدر عنه آثار الأبوية كآدم وحواء.]

(٦) قوله: في هذا المعنى: [في هذا التجرد وإصدار مثل تلك الأفعال.]

وهم[1] الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب
بل لا لهم تكوّن من مادة متخمرة من العناصر — من التصرفات الكونية العظيمة
من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما هو[2] في أمر التجرد وإظهار الآثار
في هذا السلب — إذ هو مطمح النظر في هذه الترقية والإعلاء
القوية، لا في مطلق الكمال[3] والشرف، فلا دلالة على أفضلية الملائكة[4].

والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

تمت

---

(١) قوله: وهم: [ضمير «هم» راجع إلى «من» جمعه للمعنى أو لجمعية الخبر.]

(٢) قوله: إنما هو إلخ: استصوب القاري في الجواب أن الملائكة جمع، فاللازم فضل مجموع الملائكة على المسيح لا فضل كل منهم عليه. انتهى **قلت**: فيه خفاء ظاهر؛ إذ ظاهر اللام للجنسية كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ﴾ (الأحزاب: ٥٢)، مع أن ظاهر الاستغراق هو الكل الفردي لا المجموعي، وفيه نقوض ومعارضات أخر من نظائره في النصوص والمحاورات.

(٣) قوله: لا في مطلق الكمال: [أو في الكمال المطلق أو في الكمال الكامل من كل وجه أو من جهة القرب عند الله سبحانه عظم شأنه وتعالت كبرياؤه ومجدت أسماؤه.]

(٤) قوله: على أفضلية الملائكة إلخ: أي على المسيح عيسى ابن مريم عليهما السلام في الفضل الكلي والقرب الرباني وأكثرية الثواب والأكرمية عند رب الأرباب: ﴿وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَـَٔابٍ۝٤٩ جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ۝٥٠ مُتَّكِـِٔينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ۝٥١ ۞وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ أَتْرَابٌ۝٥٢ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ۝٥٣﴾ (ص: ٤٩ - ٥٣). والله تعالى أعلم بالحق والصواب، ومنه البدء والرجعى في كل باب، هذا تمام الكلام في حواشي هذا الكتاب، وقد فرغنا بتوفيقه سبحانه بحسن الاستثياب من دون قصر ولا إطناب، والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة على سيد رسله وآله الأنجاب وخدمه الأصحاب إلى يوم الثواب والعقاب، وعلى الله التكلان، وإليه المآب.

فهرس المحتويات

****

من منشورات البشرى

التفسير والتجويد

التفسير للبيضاوي
تفسير الجلالين
الفوائد مكية
تسهيل البيان في رسم خط القرآن
الفوز الكبير
جمال القرآن (عربي)

الحديث وأصوله

صحيح البخاري (٤ مجلدات)
صحيح مسلم (٣ مجلدات)
جامع الترمذي (٣ مجلدات)
سنن أبي داود (مجلدين)
سنن النسائي (مجلدين)
سنن ابن ماجه (مجلدين)
الموطأ للإمام مالك
الموطأ للإمام محمد
شرح معاني الآثار
مشكاة المصابيح (مجلدين)
زجاجة المصابيح (٥ مجلدات)
رياض الصالحين
شرح رياض الصالحين
آثار السنن مع التعليق الحسن
مسند الإمام الأعظم
زاد الطالبين
الأدب المفرد
الأحاديث المنتخبة
تيسير مصطلح الحديث
نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر
أصول التخريج ودراسات الأسانيد

العقائد

شرح العقائد مع النبراس
شرح العقائد مع نظم الفرائد
شرح العقائد مع عقد الفرائد
شرح العقيدة الطحاوية

الفقه

الهداية مع حاشية اللكنوي (٤ مجلدات)
شرح الوقاية
كنز الدقائق
مختصر القدوري مع التوضيح الضروري
مختصر القدوري مع المعتصر الضروري
مختصر القدوري مع الجوهرة النيرة
مختصر القدوري مع اللباب
المختصر في الفقه الحنفي
التسهيل الضروري
منية المصلي
نور الإيضاح

أصول الفقه

أصول الشاشي مع أحسن الحواشي
نور الأنوار مع قمر الأقمار (مجلدين)
الحسامي مع النامي
الحسامي مع النظامي
التوضيح والتلويح مع التوشيح
المجموعة في القواعد الفقهية
شرح عقود رسم المفتي
تسهيل الوصول إلى علم الأصول

الميراث

السراجي مع دليل الورّاث
السراجي مع حاشية سيد أصغر حسين
المواريث

النحو

نحومير
شرح مائة عامل
هداية النحو
كافية
شرح ملا جامي
النحو الواضح (مجلدين)
المنهاج في القواعد والإعراب
لسان القرآن (٣ مجلدات)

الصرف

تعليم الصيغة
تعريب علم الصيغة
تكملة ميزان الصرف
مراح الأرواح
خاصيات الأبواب
فصول أكبري

المنطق والفلسفة

سلم العلوم مع ضياء النجوم
القطبي
شرح التهذيب مع تحفة شاهجهاني
المرقاة مع المرآة
إيساغوجي مع مغني الطلاب
تيسير المنطق (عربي)
مبادئ الفلسفة
هداية الحكمة
الهدية السعيدية

الأدب والبلاغة

ديوان الحماسة
ديوان المتنبي
المعلقات السبع
المقامات الحريرية
نفحة العرب
مختصر المعاني
دروس البلاغة
تلخيص المفتاح
البلاغة الواضحة
متن الكافي

كتب تحت الطباعة

الهداية مع حاشية السنبلي
السراجي مع شرح الشريفية
أصول الشاشي مع فصول الحواشي
شرح التهذيب مع تذهيب التهذيب